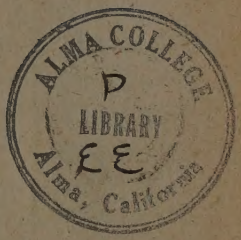
201. c. 3

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

ESCRITA POR PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO III.—1924.—NÚMERO 9.



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

MADRID (8)

REDACCIÓN: ALBERTO AGUILERA, 25, TELÉFONO 332-J
ADMINISTRACIÓN: PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14, TELÉFONO 3210-M.
APARTADO DE CORREOS 8.001

15677

V.3
1924

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

EDITORIAL IBÉRICA.—Alburquerque, 12, Teléf. 403—Madrid.

UNA TESIS RECIENTE
SOBRE LA CONCEPCIÓN UNIVERSALISTA DEL EVANGELIO EN LA EDAD APOSTÓLICA [1]

VI

PEDRO Y EL UNIVERSALISMO SEGÚN LOS HECHOS

Tampoco es conforme a la historia de Lucas en los Hechos la interpretación que se da a la intervención de Pedro en la propagación del Evangelio. Ya indicamos que esa intervención, concedida por la teoría, a San Pedro en la concepción universalista, no es suficiente; pero este punto necesita ulterior desarrollo. La teoría que analizamos se limita a conceder al Príncipe de los apóstoles una intervención mecánica y a medias en la misión de los gentiles, reduciéndola a una acción sólo cronológicamente anterior al planteamiento del universalismo por los grupos helenistas; pero, por lo demás, exótica y accesoria a aquel movimiento, sin vitalidad propia, y por fin, efímera y aislada. No es este el concepto que la historia genuina de los Hechos apostólicos sugiere sobre la intervención de Pedro: en el pensamiento de Lucas, Pedro es el protagonista, guía principal, alma y vida del movimiento universalista desde su primer origen hasta su completo planteamiento en Antioquía. En cuanto al universalismo en su concepto esencial, ya vimos que quien primero lo proclamó, procediendo en sus expresiones y conducta de conformidad con las fórmulas que más tarde emplea San Pablo en Gál. 6, 15, fué San Pedro. Pero vengamos a su planteamiento entre los gentiles. Hasta la admisión de Cornelio nadie, sin exceptuar a San Pablo, admite gentil alguno en la Iglesia sin la carga del mosaísmo. Nadie ha citado ni puede citar pasaje alguno ni de los Hechos apostólicos, ni de las epístolas, en contrario. Hoy los críticos más avanzados v. gr. Harnack y J. Weiss convienen en que los primeros que franquearon las puertas de la Iglesia a los gentiles en masa fueron los mi-

(1) Véase el número anterior, pág. 427.

sioneros cipriotas y cirenenses de Act. 11, 20; y el único efugio que se busca para vindicar a San Pablo y al helenismo judío la concepción universalista y arrebatársela a Pedro es, o decir con Dobschütz que el caso de Cornelio no está en su lugar en la narración de los Hechos, o que Cornelio no era un gentil sino un prosélito, como lo pretende Harnack. Pero este recurso es críticamente desesperado en sus dos extremos como lo hace ver la simple lectura del texto y contexto de Lucas.

Podemos, pues, sobre todo tratando con católicos, tomar como indudable que el caso de Cornelio es en efecto el primero de admisión de gentiles y la cuestión está en señalar con exactitud el valor que Lucas da al suceso en la historia del universalismo. ¿Se limitó la acción de Pedro a sola la admisión de Cornelio, dejando la propagación a agentes con quienes no tuvo comunicación y mucho menos influjo? Si en la mente de Lucas fuera esto verdad, ¿cómo podía catorce años más tarde poner en boca de Pedro ante la Asamblea de Jerusalén estas palabras: «vosotros sabéis muy bien que desde muy atrás Dios me escogió para que los gentiles oyesen de mi boca el Evangelio y creyesen?» (Act. 15, 7). La generalidad de expresión y el tono con que San Pedro se atribuye la admisión de «los gentiles», no puede quedar a salvo con solo el caso de Cornelio, catorce años hacía, caso aislado, sin resonancia ni consecuencias, extraño además al movimiento universalista genuino, que encuentra su representación espontánea y casera en Esteban y sus herederos, los cuales en efecto, por cuenta propia, son los que atraen al Evangelio a la gentilidad en masa, empezando por la fundación de la iglesia de Antioquía, mientras a esa atracción por masas, y siempre continuada sistemáticamente, se opone de parte de Pedro un caso aislado y sin resonancia alguna. Las expresiones de Pedro en la Asamblea tienen en la mente de Lucas otro alcance, y suponen una relación más íntima y prepotente, más eficaz, entre la admisión de Cornelio y la de las masas de gentiles que la siguieron.

Y, en efecto, esta es la idea que en la mente de Lucas preside a la historia de la propagación, desde 10,1 hasta 15,31. Analicemos la sección 10, 1-11, 24. 10, 1-48 refiere Lucas extensamente la admisión de Cornelio y su familia por San Pedro, advirtiendo que hasta entonces ningún predicador evangélico había recibido en la Iglesia a gentil alguno, como ya lo hemos visto y lo reconocen hoy distinguidísimos críticos. A continuación, en 11, 1-17, cuenta cómo algunos judío-cristianos de Jerusalén, celosos partidarios de las observancias mosaicas, piden cuenta a Pedro de su proceder con Cornelio. San Pedro da con gran mansedumbre razón de su

conducta, y escuchado su razonamiento, la asamblea entera prorrumpe en esta exclamación: «¡Conque también a los gentiles concede Dios penitencia, para salvarse como a nosotros!»: es decir, «¡conque en lo sucesivo es preciso admitir en la Iglesia a los gentiles sin la carga del mosaísmo!» El sentido universal de la expresión es manifiesto; y no es posible restringirlo sólo a la familia de Cornelio como favor excepcional; porque aquella admisión era la aplicación del símbolo del lienzo que tenía un valor universal: «¡lo que Dios santificó no llames tú profano!», palabras que recaían sobre el conjunto entero de los animales del lienzo, representación de todo el gentilismo, cuya admisión incoaba, pero no agotaba Cornelio y su familia. Tal es, en efecto, el alcance que el mismo San Pedro da a la visión en 10, 28: «ostendit mihi Dominus *neminem* communem aut immundum dicere hominem»; y este supuesto universal preside tanto a la acción de Pedro al admitir a Cornelio, como a la exclamación de la asamblea. En Act. 11, 18, pues, se proclama para lo sucesivo la norma general de admitir al Evangelio a los gentiles sin la carga del mosaísmo, e inmediatamente pasa Lucas en 11, 19. 20, a reanudar el relato de la misión de los dispersos, suspendida en 8, 40, refiriendo cómo al llegar a Antioquía su segundo grupo en 11, 20 empieza a recibir gentiles. ¿Qué alcance tiene en la mente de Lucas este enlace de sucesión inmediata entre Act. 11, 18 y 11, 19-20? ¿Trátase sólo de un enlace metódico por el que Lucas sólo se propone pasar a otra materia, pero sin conexión necesaria con la precedente? Veámoslo. La predicación a los gentiles en Antioquía en Act. 11, 20 es más de tres años posterior a la dispersión, y, por lo mismo, también a su contemporánea la incoación del ministerio de misión emprendido por los compañeros de Esteban que emigran de Jerusalén; pues San Pablo, llevado por Bernabé a Antioquía, apenas comenzada aquella comunidad étnicocristiana (Act. 11, 22, 25), se hallaba ya en Tarso, de vuelta de Damasco y Jerusalén, empleados en el ministerio más de tres años después de su conversión, que sensiblemente coincide con los comienzos de la misión helenista. Como por otra parte la admisión de Cornelio es también más de tres años posterior a la conversión del Apóstol, como que tiene lugar en la visita pastoral de Pedro (Act. 9, 32-10, 48) que había dado principio después de la entrevista de San Pedro y San Pablo en Jerusalén al regreso del Apóstol de Damasco, resulta que los acontecimientos de Act. 11, 20 están en íntimo enlace cronológico con los de Cesarea y Jerusalén de Act. 10, 1-11, 18, precisamente como los presenta Lucas en su relato.

Demos todavía otro paso. ¿Es sólo cronológico ese enlace, o será debida aquella predicación a intimaciones de Pedro más bien que al criterio personal latitudinario de aquellos misioneros, como imbuídos en las ideas que se atribuyen a Esteban, según lo pretenden Harnack, J. Weiss, Loisy, y en cuanto por la exposición hecha puede juzgarse, también los católicos cuya teoría vamos examinando? Pero esta última explicación no puede sostenerse: dado el orden rigurosamente cronológico seguido por Lucas, ya la disposición misma del relato, haciendo seguir la primera predicación del Evangelio a los gentiles en Act. 11, 20 inmediatamente después de los sucesos de Cesarea y Jerusalén en Act. 10, 1-11, 18 despierta la idea de que Lucas pretende presentar los sucesos de Act. 11, 20 como efecto de intimaciones de Pedro a los misioneros; pero hay mucho más. Ya hemos demostrado que la predicación de Act. 11, 20 en Antioquía es con entera seguridad más de un trienio posterior a la dispersión de los compañeros de Esteban. Esto bien sentado, tenemos que esos misioneros en sus dos grupos de Act. 11, 19 y 11, 20 por espacio de todo ese tiempo, siendo así que han recorrido dilatados países de población en su mayoría gentil, como la Fenicia, Chipre y la Siria meridional y central, nunca se han resuelto a dar semejante paso; y precisamente lo dan al tiempo de los acontecimientos de Act. 10, 1-11, 18. Es decir, que semejante criterio universalista no existe en su mente, y que quien les decide a aquella resolución son las intimaciones de Pedro a consecuencia de los sucesos de Cesarea y Jerusalén. La intervención, pues, de Pedro en la misión de gentiles, no sólo no es exótica, efímera, estéril y aislada, sino íntima, fecunda, alma y guía de todo el movimiento misional fuera de Palestina. A la luz de esta demostración cesan de ser un enigma o una presuntuosa pretensión las expresiones de Pedro en la Asamblea de Jerusalén, haciéndose patente su sólido fundamento; y ella nos da también la clave para explicar las palabras de San Pablo Rom. 15, 27, cuando, a propósito de la colecta en favor de la iglesia jerosolimitana, dice ser aquel óbolo debida compensación, aunque exigua, a los beneficios que el gentilismo ha recibido en lo espiritual de aquel alcázar de la revelación cristiana que fué Jerusalén, regida por los Apóstoles, y, sobre todo, por Pedro. ¿Pudiera San Pablo trazar con verdad aquellas conmovedoras líneas si el movimiento misionero, en su conjunto, hubiera sido obra de los misioneros helenistas y no de Pedro y de la iglesia jerosolimitana? En cuanto a Lucas, su pensamiento al escribir Act. 10, 1-11, 18 no fué otro que sentar la base histórica a las declaraciones de Pedro en la Asamblea de Jerusalén.

VII

LA ACTITUD DE LA IGLESIA DE JERUSALÉN, DESDE ESTEBAN

En opinión de los escritores cuya tesis analizamos, la actitud de la iglesia jerosolimitana se resume en dos puntos: 1) interviene en la misión mediante la fundación de la iglesia de Antioquía, pero es por medio de los dispersos de la persecución, y ya divorciados de ella; 2) después de esta separación, su actitud es siempre hostil a la misión de gentiles, como se ve por la serie de su historia (Act. 11, 2; 15, 1. 5; 21, 20 sigg.) Sobre el primer punto poco tenemos que decir: es un curioso modo de intervenir por medio de un elemento alejado del propio seno, no menos de voluntad y afecto que de hecho; pues desde la dispersión con la muerte de Esteban, Jerusalén cristiana queda, según la tesis, reducida al elemento hebreo, siempre grandemente adicto al mosaísmo y decididamente hostil a la recepción de los gentiles. Resta analizar el segundo: ¿es verdad la oposición sistemática a la misión? Seguramente, en 11,2 un cierto número de fieles jerosolimitanos pide cuentas a Pedro sobre su proceder en el caso de Cornelio; pero este grupo no manifiesta otra actitud que la del mismo Pedro antes de las explicaciones celestes sobre el significado de la visión; y cuando Pedro hubo satisfecho a sus demandas, él, como Pedro, se rinde y proclama para lo sucesivo la exención de los gentiles, y en su consecuencia, o envía él mismo, o consiente en que Pedro envíe mensajeros que intimen a los misioneros la nueva norma. En Act. 11, 2, por tanto, no se descubre la oposición sistemática; de donde se sigue, o que es quimérica la distinción entre elemento helenista y elemento hebreo en la cristiandad jerosolimitana, en el sentido de universalismo y mosaísmo sistemático, o que aun después de la dispersión quedaron en Jerusalén muchos helenistas. Otra prueba de que aun después de la dispersión y fundación de la iglesia antioquena no quedó rota la comunicación amigable entre ésta y la jerosolimitana, es la satisfacción que en Jerusalén se experimenta por la fundación (Act. 11, 22), y la misión de Bernabé como identificado en sentimientos con los Doce. Wikenhauser reconoce «algún valor» en sentido conciliatorio, a esta visita; pero el contexto la presenta como expresión de la más completa armonía entre ambas cristiandades; porque Bernabé no es enviado en calidad de reformador que de parte de la comunidad jerosolimitana trate de cambiar, como los perturbadores de Act. 15, 1,

las bases establecidas por los socios de Esteban, sino para consolidar y autorizar su obra; pues vemos por una parte que Bernabé queda allí ocupando un puesto de preeminencia (Act. 13, 1); y por otra, que precisamente el orden allí establecido excita el celo mosaísta del grupo que hace estallar la controversia (Act. 15, 1). Ni del modo de referirse el suceso: «pervenit sermo ad aures ecclesiae», cual si se tratase de un hecho desconocido e imprevisto, hay derecho a inferir que los acontecimientos de Antioquía se habían consumado sin contar con Pedro: la noticia de Act. 11, 22 se refiere no al propósito de los misioneros de Act. 11, 20, sino a su ejecución, la cual efectivamente no pudo saberse sino después de consumada.

En cuanto a los sucesos referidos en Act. 15, 1, los perturbadores que van de Jerusalén a Antioquía son unos pocos τινές. Que esos, como ni tampoco los que en 15, 5 vuelven a renovar la intimación, no representan, ni en autoridad ni en número, a la iglesia de Jerusalén, es claro por la serie de la historia. Desde luego no son apoyados ni de los apóstoles, ni de los presbíteros, sino por el contrario, son de ellos solemnemente desaprobados. Pedro truena contra ellos (Act. 15, 7-11); Jacobo se adhiere plenamente a Pedro (15, 13-21) y los presbíteros con los apóstoles emanan contra los mismos un solemne decreto de reprobación. (Act. 15, 23-29), prodigándoles los más duros epítetos. Ni se diga que todo esto tiene lugar después de los discursos de San Pablo, que con su elocuencia había subyugado aquellas inteligencias plebeyas. San Pablo habla, es verdad, en la Asamblea (Act. 15, 12); pero es después del discurso de Pedro; además, en el v. 24 se dice expresamente que tampoco se consentía ni disimulaba con ellos antes de los acontecimientos de Antioquía; el decreto declara solemnemente no haber sido autorizados aquellos perturbadores por las autoridades de Jerusalén (Act. 15,24). Resta el cuerpo de los fieles. Pero el v. 22 en el preámbulo al decreto hace constar que éste se expedía con aprobación y consentimiento de apóstoles, presbíteros y de «toda la multitud». Es decir, que a excepción de los pocos agitadores de 15, 1. 5 el cuerpo de la comunidad jerosomilitana al tiempo del Concilio apostólico, o sea unos catorce años después de la persecución y dispersión de Esteban, lejos de suscitar obstáculo alguno a la misión, simpatizaba plenamente con ella. O no es verdad, pues, que el elemento helenista emigró al tiempo de la persecución para no volver a Jerusalén; o no es verdad que la simpatía hacia la misión fuera en Jerusalén exclusiva de los helenistas.

Veamos el pasaje 21, 20-26. Ante todo adviértase que la escena tiene

lugar no el año 37 o el 51 como la dispersión y la asamblea, sino el 58; es decir, cuando en Jerusalén se había ya consumado un deplorable cambio en la situación religiosa por efecto del desorden de aquella época, a consecuencia de la exaltación patriótica y de la preponderancia política del partido exaltado. Entre otras manifestaciones de esa exaltación, una fué la exacerbación del odio de los judíos contra San Pablo, como supuesto caudillo del antimosaísmo entre sus hermanos, sobre todo de la Diáspora, (Act. 21,28), odio que comenzado en ésa (Act. 20,3) se había propagado a la metrópoli. Aunque este odio de los judíos de la Diáspora contra San Pablo, databa de antiguo como ya lo hemos visto, ni había sin embargo llegado al paroxismo que hacia el fin del tercer viaje, ni se había propagado en grado amenazador en la metrópoli. San Pablo había visitado a Jerusalén sin que nadie le molestara, primero yendo a la Asamblea (Act. 15, 2 3), y después al fin del segundo viaje (Act. 18,22), recibiendo siempre demostraciones de simpatía hacia la misión. La animosidad contra él entre los fieles sólo se había manifestado en la última época (Act. 21, 20-21), ¿pero cuál era la acusación de que en este último período era objeto el Apóstol? No que eximiese del mosaísmo a los gentiles que venían a la fe, es decir, no que propagase la fe entre ellos sin la carga del mosaísmo, sino que disuadía de éste a los judío-cristianos: «audierunt de te quoniam discessionem doceas a Moyse eorum qui per gentes sunt, judaeorum». Era esta una acusación que no tocaba para nada la misión entre los gentiles de que tratamos; y podía muy bien suceder que fervientes partidarios del mosaísmo, no fuesen contrarios a la misión entre gentiles, ni tuviesen nada contra San Pablo desde el momento en que se justificase sobre la retención del mosaísmo entre los judío-cristianos, no empero a título de fuente de justificación, sino cual venía practicándose desde el principio de la Iglesia. Esta y no otra era la verdadera situación de espíritu en los fieles de Jerusalén. En efecto, Jacobo y los presbíteros, después de hacer presente al Apóstol el estado de las cosas y aconsejarle algunas prácticas en el Templo continúan: «con respecto a los que de entre los gentiles han abrazado la fe, ya escribimos que se abstuviesen de la idolatría, la fornicación y de comer carne con sangre». Estas últimas palabras, como acertadamente lo reconoce Zahn, no comunican a San Pablo una noticia que no sepa: van dirigidas a tranquilizar a los diputados étnico-cristianos que le acompañan y que podían sentirse desconcertados por las indicaciones hechas a San Pablo, temiendo se exigiese de ellos lo mismo. Jacobo cree que con lo convenido entre él y el Apóstol basta para justificarle ante sus fieles aunque celo-

sos de la ley, porque sabe que nada tienen contra la misión, y que no han de obligar a los étnico-cristianos a mosaizar. Y, en efecto, nadie protestó contra las palabras de Jacobo, ni a pesar de la grande efervescencia que luego se suscitó entre los judíos contra San Pablo, haciéndole preso, tuvo judío-cristiano alguno jerosolimitano nada que decir contra los delegados, sus compañeros. En cuanto al Apóstol, tampoco tuvo dificultad en aceptar y practicar el consejo de Jacobo como que en nada se oponía al universalismo paulino (Cfr. Gál. 6, 15; 5, 6; 1 Cor. 7, 18; 9, 20). Según esta exposición, no sólo desde el año 37 hasta el 51 nada se descubre en la generalidad de los fieles de Jerusalén que los manifieste hostiles a la misión de los gentiles, sino aun más tarde, y entrado ya el período de exaltación que acabó por precipitar a muchos en la recaída, mientras vivió Jacobo al menos, nadie tuvo nada contra la misión entre los gentiles, con exención del mosaísmo. De este cambio que acabó por quebrantar primero y deshacer más tarde la iglesia judío-cristiana de Jerusalén, habla San Pablo Hebr. 10, 32-39.

VIII

FUENTES DE ERROR O DE INEXACTITUD EN LA CONTROVERSIA PRESENTE

A nuestro juicio la principal raíz de las controversias sobre el origen, propagación y agentes del universalismo en los primeros días de la Iglesia está en no definir acertadamente el concepto esencial del universalismo evangélico. Los escritores cuyas opiniones hemos examinado hacen consistir el universalismo del Evangelio en la emancipación o disgregación material de éste con respecto al mosaísmo: supónese que el universalismo no fué conocido sino cuando Esteban formuló el divorcio real entre el cristianismo y los ritos mosaicos, ni aplicado hasta que se actuó la pretendida fórmula de Esteban. Lo hemos oído de los labios o la pluma de M. Fouard: «la primera manifestación del designio de separar al cristianismo del judaísmo no vino de los apóstoles: ninguno de ellos pensaba aún en *separar* la Iglesia del tronco al cual la había injertado Jesucristo.» Seguramente no se ha reflexionado sobre el alcance de la teoría; pero hace consistir la esencia del Evangelio en esa separación material. Todos cuantos razonamientos, descripciones, suposiciones, en una palabra, cuanto sus defensores alegan para establecer y demostrar sus teorías, está fundado en ese

supuesto. Pues bien: tal modo de concebir el universalismo lleva fatalmente a la consecuencia de que por un espacio de tiempo más o menos largo la Iglesia, sin excluír a los apóstoles, ni conoció ni practicó el verdadero cristianismo. Y en efecto, según San Pablo, un Evangelio que no sea el suyo, es decir, que no sea universalista, no es Evangelio y merece inexorablemente el anatema (Gál. 1,7-9).

Por otra parte, es indudable que por algún tiempo los Doce no separaban del Evangelio las prácticas mosaicas, sino que se creían no ya sólo en el derecho sino en el deber de conservarlas: así lo significaba Pedro. Act. 10, 14. Si pues el universalismo consiste en la separación material, los primeros cristianos desconocían el Evangelio. Esta consecuencia no sólo la conceden los críticos del protestantismo en nuestros días, sino que hacen de ella la base fundamental de su controversia contra el sobrenaturalismo, y podríamos citar mil testimonios de Harnack, Weizsäcker, Dobschütz, O. Pfleiderer, J. Weiss, Wrede y otros que dan como indudable no haber profesado la Iglesia el verdadero cristianismo hasta el advenimiento de San Pablo. Los creyentes claro es que no admiten sino detestan semejante corolario; pero ¿cómo se sustraen a él si el universalismo se hace consistir en la disgregación real y material entre el mosaísmo y el Evangelio? Y si el universalismo no consiste en la disgregación real, entonces vienen por tierra todos los razonamientos que se amontonan para atribuir el origen y actuación del concepto universalista a Esteban, la fracción helenista y San Pablo. Porque si sin la disgregación real puede subsistir el universalismo legítimo, ¿por qué no pudo darse antes de Esteban, y con qué derecho se retarda hasta él, haciendo a los mismos apóstoles la grave ofensa de suponerlos menos conocedores de la esencia del Evangelio que a los conversos del helenismo? Alguno observará: la revelación cristiana no se completó sino con la muerte del último Apóstol; y así pudo darse un tiempo en que los mismos apóstoles ignorasen o no conociesen plenamente las verdaderas relaciones entre el mosaísmo y el Evangelio en orden a la justificación. A esta advertencia respondemos que vale para puntos accesorios; pero no para los que de tal modo constituyen la esencia del cristianismo, que si faltan, éste deja de ser cristianismo para convertirse en judaísmo, que es puntualmente nuestro caso.

Y, en efecto, San Pablo no entiende ni entendió jamás por universalismo la separación, precisamente real, entre el Evangelio y el mosaísmo. La mente de San Pablo sobre la noción precisa del universalismo evangélico y de su independencia del judaísmo, está expresada en Gál., 6, 15.

En el cristianismo, como se retenga el axioma de la «creación nueva», es decir, como se explica en Tit. 3, 6, de la regeneración por el bautismo, protestativo de la fe en Cristo cual fuente única y adecuada de la justificación regeneradora, son cosa indiferente la circuncisión o el prepucio. Si San Pablo entendía por universalismo, en su concepto esencial, la separación de hecho, ¿cómo pudo escribir las cláusulas Gál., 6, 15, ni sus paralelas, I Cor., 7, 18, 9, 20, ni circuncidar a Timoteo, ni practicar dócilmente el consejo de Jacobo, Act. 21, 23-24? Decir, con Wrede o con Harnack, que San Pablo no fué ni tan entero y firme de carácter que su voluntad, ni tan clarividente que su inteligencia no padeciese eclipses que le hicieran vacilar y aun desfallecer, es una solución cómoda, pero no satisfactoria. ¿Es posible que en la misma epístola y a pocas líneas de distancia, donde no cabe admitir evolución alguna, diga en 6, 15 que la circuncisión o el prepucio son cosa indiferente, y en 5, 2. 4, que si los gálatas se circuncidan o aceptan el mosaísmo, caducan en la gracia, de nada les sirve Cristo? Luego el universalismo de San Pablo no consiste necesariamente en la separación *material*, sino *moral*, entre el mosaísmo y el Evangelio; es decir, en profesar con la mente un axioma cuya presencia en el creyente haga compatible, y cuya ausencia haga incompatible la circuncisión con la gracia de Cristo y la justicia ante Dios; el axioma de que «la justicia y salvación procede, como de fuente adecuada, de solo Cristo, cuyos méritos se aplican mediante la fe en él». Entendido así el universalismo, la conciliación de los pasajes es sencilla. En Gál., 6, 15, dice que, como el axioma de la justicia y salud por Cristo, no por el mosaísmo, quede firme, es decir, sea profesado con fe sincera, es indiferente la circuncisión, el mosaísmo o su ausencia; porque en tal caso el mosaísmo se practica, no con mente judaica, esto es, haciéndole fuente de la justificación, en lo que consiste el judaísmo, sino con mente cristiana. En 5, 2. 4, habla tan terriblemente contra la circuncisión y la ley, porque los gálatas se inclinaban a abrazarlas como fuente de justificación, es decir, con mente judaica. Por la misma razón, mientras en Act. 16, 4, circuncida a Timoteo, en Gál., 2, 5, se opone inexorablemente a la circuncisión de Tito; en el primer caso, San Pablo estaba bien seguro, y lo estaba también de Timoteo, que la circuncisión no se tomaba como fuente de justicia. En Act. 21, 22 no hay ni debilidad ni inconsecuencia, sino una nueva aplicación al caso presente del principio proclamado y practicado constantemente por San Pablo cuando se hallaba entre judíos: «factus sum judaeis tamquam judaeus» (Cor. 9, 20). Confirmación patente de la verdad y

sinceridad del Apóstol al formular este principio es la historia entera de su predicación. Vemos, y todo el mundo lo concede, que San Pablo en todas las ciudades recorridas en sus misiones empieza por dirigirse a los judíos, y permanece entre ellos y acudiendo todos los sábados a la Sinagoga mientras no le despiden. ¿Es posible que los judíos hubieran admitido este trato de San Pablo con ellos, si el Apóstol no se hubiera acomodado a sus ritos? Pero desde el momento en que por su predicación sobre Jesús nazareno, Mesías, conocían la mente con que practicaba el mosaísmo, cambiábase la escena y se divorciaban de él.

Pero se dirá: ¿y el caso del lienzo?, ¿no revela allí Pedro las mismas disposiciones sobre la necesidad absoluta del mosaísmo para la justificación, aun en los gentiles, que los judaizantes de Act. 15, 1. 5 y Gál. 5, 2. 4? y entonces, ¿cómo se salva el universalismo desde los primeros días del Evangelio? Las vacilaciones de Pedro no versan sobre la necesidad del mosaísmo en los gentiles como fuente de justicia, sino como condición por otros títulos para la aplicación de las fuentes justificadoras. Aunque Pedro sabe que el mosaísmo no es ya la fuente de la justicia, ni para los gentiles, ni para los judíos, no sabe si la voluntad divina querrá imponer a los gentiles el mosaísmo a título de rito segregatorio previo de la profanidad pagana para poder recibir la justicia. Acostumbrado por la historia de siglos a mirar el pueblo escogido, y esto por disposición divina, como un sacro alcázar separado cuidadosamente del contagio del paganismo, no sabe si, no obstante la nueva economía y su destino al mundo entero, el acceso será inmediato, o mediante los ritos mosaicos, para poder recibir la justicia fruto de la fe. Que ésta o análoga a ésta fuera la disposición de Pedro y el objeto de sus vacilaciones, y que con respecto al mosaísmo poseía ya entonces perfecta conciencia de su ineficacia justificativa aun para los judíos, además de las pruebas aducidas más arriba, podemos alegar otra absolutamente concluyente: es el testimonio de San Pablo Gál. 2, 16: «nosotros, dice, es decir, tú, Pedro, y yo, y cuantos judío-cristianos están aquí presentes, si bien judíos de raza y como tales en posesión de la ley y de la circuncisión, sin embargo, sabiendo perfectamente que no podíamos alcanzar la justificación por ellas sino sólo por la fe en Jesucristo, creímos en Jesucristo, para justificarnos por esa fe y no por las obras de la ley; porque por obras de ley no se justifica viviente alguno.» Según estas palabras, San Pedro lo mismo que San Pablo había venido a la fe en Jesucristo guiado de la persuasión de que por ésta, y no por el mosaísmo podía justificarse. Es claro que San Pedro vino a la fe perfecta en Cristo

a lo más tarde con la venida del Espíritu Santo. Por esta razón el mismo Weizsäcker reconoce que uno de los puntos en que Pedro convino con San Pablo ya en la conferencia de Jerusalén de vuelta de Damasco (Act. 9, 27; Gál. 1, 18), fué el de la justificación por la fe en Cristo (1). Siendo esto así, es imposible que tiempo después, en Joppe, vacilase todavía San Pedro sobre el valor justificativo del mosaísmo. En cuanto al sentido legítimo de Gál. 2, 16, el mismo Loisy lo reconoce.

En el tiempo de la escena de Joppe tampoco San Pablo ni misionero alguno tenía aún sentimientos diversos de los de San Pedro, ni había presentido las órdenes del cielo comunicadas a Pedro en la visión, si por presentimiento se entiende una conciencia tan resuelta que apoyados en ella se arriesgasen a admitir a los gentiles sin la carga del mosaísmo. De hecho, nadie puede presentar un caso de tal admisión antes del caso de Cornelio. Es cierto sí que Weizsäcker v. gr. y otros críticos pretendían no ha mucho que la ida de San Pablo a la Arabia luego de su conversión (tres años antes del caso de Cornelio) fué para predicar a aquella gentilidad el Evangelio sin prácticas mosaicas, pero los críticos aun más avanzados se guardan hoy de afirmar tal cosa, contentándose con colocar la primera admisión de gentiles en Act. 1, 20, es decir, en la fundación de la iglesia de Antioquía; y para mantener la tesis del universalismo paulino recurren, como ya vimos en Dobschütz y Harnack, a otros expedientes. Nadie, en efecto, es capaz de probar la existencia de un caso de admisión de gentiles al Evangelio sin el mosaísmo en época anterior a Cornelio.

Si por presentimiento del caso de Joppe se entiende el pensamiento de que, «una vez que no el mosaísmo sino la fe en Cristo protestada en el bautismo, es la fuente adecuada de justicia, no parece existir razón para exigir al gentil prácticas hacia las cuales siente repugnancia, y así los gentiles deberán ser admitidos sin ellas», no hay dificultad en concederlo, y es fácil que tal presentimiento lo tuviera San Pablo; pero en primer lugar se guardó muy bien de permitirse el paso de la admisión apoyado en su propio razonamiento como erróneamente lo pretende Harnack. En segundo lugar, ese presentimiento también lo tenía indudablemente San Pedro; pero por la misma razón tampoco se precipitó sino esperó paciente las órdenes del cielo. Es cierto que no podía imponerse el mosaísmo a los gentiles como fuente de justificación; pero en este concepto tampoco se imponía a los judíos, los cuales lo practicaban bajo otros títulos. ¿Quién

(1) Apostol. Zeitalt.[3] p. 81.

podía asegurar que Dios no querría someter al mosaísmo a los gentiles bajo los mismos o parecidos títulos, v. gr. a título, como ya lo insinuamos, de segregación previa de un mundo sumergido en la corrupción, para poder recibir más de lleno los dones celestes cuyo principio es la fe en Cristo? Mientras duraba todavía el primer estadio del programa de Jesús: «Judíos y samaritanos», no había por qué precipitarse; en el momento oportuno Dios haría conocer su voluntad suspendida prudentemente por algún tiempo en atención a los judíos, para no exasperar con un paso brusco a aquel pueblo susceptible y orgulloso con sus prerrogativas, principalmente en una coyuntura delicada en la que convenía no suscitar obstáculos a sus buenas disposiciones para recibir el Evangelio (Act. 2, 41; 4, 4; 5, 34 sigg.; 6, 1. 7; 5, 13). Dios que preveía los acontecimientos, sabría escoger el momento oportuno y así sucedió (Act. 10, 15).

Tal vez quede todavía a alguien cierto escrúpulo. Hay escritores católicos, observará, que sostienen haber sido no San Pedro, sino San Pablo, quien en el conflicto antioqueno dió el paso definitivo en la cuestión sobre el valor justificativo del mosaísmo, declarando que ni aun para los judíos tenía tal valor, mientras en el Concilio apostólico había quedado todavía indeciso este punto, por no haberse tratado allí la cuestión en principio, esto es, atendida la naturaleza misma de la economía mosaica y su valor absoluto (1). La objeción es justa: existen esos escritores, pero en este punto padecen una equivocación. Ya la circunstancia de que en un punto que interesa lo más íntimo y profundo del Evangelio hubiera hecho Dios a San Pablo con preferencia a San Pedro tal revelación es poco conforme e los principios de la teología católica, porque a solo Pedro se dijo: «Tú eres Pedro», y «Apacienta mis ovejas»; pero dejando a un lado otras consideraciones, el análisis de los textos hace ver que Pedro en el Concilio apostólico resolvió la cuestión en principio. Act. 15, 10-12 dice así a los judaizantes: «quid tentatis Deum imponere jugum super cervices discipulorum quod neque patres nostri neque nos portare potuimus? Sed per gratiam Domini nostri Jesu Christi credimus salvari quemmadmodum et illi». Las cláusulas son elípticas, y la adversativa «sed» (ἀλλά) del segundo miembro supone antes de sí algo a lo que se contrapone como principio de justicia y salvación la gracia de Jesucristo. Teniendo presente la pretensión de los judaizantes, motivo del Concilio, que era imponer a los gentiles el mosaísmo a título de fuente de salud (Act. 1, 1. 5), la

(1) Cornely, Introd. spec. III, 386.

cláusula completa es: «¿por qué imponéis a los gentiles una carga tan pesada como el mosaísmo? No por él, sino por la gracia de Jesucristo, alcanzamos la justicia y salud lo mismo nosotros, los judíos, que ellos, los gentiles»; es decir, la única razón que justificaría vuestra pretensión, sería que el mosaísmo fuera la fuente de la salud, y así lo confesáis cuando lo pretendéis imponer bajo ese título. Pues bien; la única fuente adecuada de salud es, no el mosaísmo, sino la gracia de Jesucristo; y esto lo mismo para nosotros que para ellos. ¿Cómo es posible decir que en el Concilio no se ventilara y resolviera en principio la controversia sobre el valor esencial del mosaísmo?

Entonces, ¿qué significado tuvo o qué modificación aportó al Evangelio o en sí, o en la concepción apostólica, el paso de la predicación del Evangelio de los judíos a los gentiles? Esencial, ninguna; accesoria, la de aplicar a la práctica un corolario obvio de la naturaleza del Evangelio; pero que nadie se creyó facultado a inferir autoritativamente sin aviso del cielo, por no ser bastante claro si, todavía dentro del universalismo esencial, sería voluntad de Dios la imposición de alguna observancia ritual como condición previa a la acción de la fe. Por otra parte, una vez que Jesucristo había establecido ciertas etapas en la propagación, observándolas, al mismo tiempo que no se violaba derecho alguno de los gentiles aplazando algún tiempo la predicación a ellos, se daba lugar a la susceptibilidad judía para que se preparase a recibir sin protesta excusable la admisión de los gentiles sin el mosaísmo, porque durante este tiempo de prórroga podía ir el judaísmo familiarizándose con la verdadera naturaleza del Evangelio.

Y la declaración del Concilio apostólico con respecto a las relaciones entre el mosaísmo y el Evangelio, ¿qué carácter tienen? No más que el de simple definición positiva de una verdad que la Iglesia profesaba, y de antiguo; esto es, desde la promulgación del Evangelio. Finalmente, en cuanto al conflicto antioqueno, San Pablo en sus expresiones no va más allá de las declaraciones del Concilio apostólico: las expresiones de San Pablo Gál. 2, 16 y las de San Pedro Act. 15, 10. 11, coinciden sustancialmente y enuncian la misma verdad. San Pedro y San Pablo convienen en los principios, y sólo difieren en su aplicación a un caso concreto, no de fácil resolución, cual era el de si una vez supuesto el ejercicio del mosaísmo en las cristiandades judío-cristianas, el grupo de judío-cristianos bastante numeroso que se había reunido en Antioquía, debía o no regirse por las normas de una comunidad judío-cristiana.

IX

JUDAISMO CARNAL Y JUDAISMO ESPIRITUAL; JUDAISMO VULGAR

Para entender debidamente lo que acabamos de decir sobre la disposición del pueblo judío con respecto al Evangelio y la prudente economía observada con él por la Providencia, es preciso hacerse cargo de la verdadera situación del pueblo judío en la época de la predicación del Evangelio. Podemos distinguir en el pueblo el judaísmo carnal, el judaísmo espiritual y el judaísmo que podemos llamar «judaísmo vulgar». El judaísmo carnal concebía el reino mesiánico bajo la circuncisión y la ley: el Mesías, si bien bajo cierto aspecto era superior a todos los personajes del Antiguo Testamento, sin embargo, bajo el aspecto religioso, era para ellos inferior a Moisés y un restaurador y propagador del mosaísmo. El judaísmo espiritual por el contrario, concebía al Mesías como Legislador espiritual muy superior a Moisés, que había de dar cumplimiento al mosaísmo no restituyéndolo a su primer lustre, sino trasformándolo y realzándolo a esferas superiores. En la constitución religiosa del pueblo judío había dos elementos: la ley y las promesas; el elemento vital era la promesa del Mesías, el gran Reparador del género humano. (Gén. 3, 15), encargado de traer al mundo las bendiciones de Jahve, (Gén. 12, 3). La ley de Moisés era, no el término del progreso religioso, sino un episodio o aplazamiento del mismo, que no cambiaba ni cumplía la promesa, en cuyo cumplimiento estaba vinculada la Reparación con todos sus beneficios. Venida la plenitud de los tiempos, esto es, terminado el período de expectación y llegado el Mesías, la ley que había sido un pedagogo del pueblo hasta entonces, debía cesar en su parte ritual como puramente figurativa y ser incorporada en el resto, es decir, en su parte moral, al Evangelio.

El mosaísmo carnal estaba representado al tiempo de la promulgación del Evangelio por los saduceos y más todavía por los fariseos, secta judaica que hacía profesión de religiosidad, no precisamente y en todos fingida (Act. 26, 6; 26, 4-7; Phil. 3, 6), pero sí imperfecta, dando demasiada importancia a las prácticas externas sin cuidarse mucho del espíritu interior, y estribando excesivamente en las propias fuerzas (Phil. 3, 9), erigiendo en axioma la «justicia por la ley y no por la fe» (Rom. 9, 32). El judaísmo carnal desconocía el valor y la verdadera naturaleza de la promesa, por lo mismo que desconocía la verdadera naturaleza del Mesías Re-

parador, cuyo futuro advenimiento constituía la esperanza verdadera, es decir, espiritual de Israel, como que a la fe en el Mesías futuro, y no a la ley, estaba vinculada, como en el Evangelio a la fe en el Mesías presente, la justicia y la salvación (Gal. 3, 15-18).

El judaísmo espiritual estaba representado por aquel manípulo de israelitas escogidos, de los que podía decirse, como de Natanael, «hombres sin dolo». De este manípulo salieron los que luego se adhirieron a Jesucristo formando su escuela, apóstoles, discípulos y adictos, y a los cuales había precedido con idéntico espíritu la falange de los Zacarías e Isabel, Simeón y Ana, y los pastores de Belén. Estos no participaban del error fundamental del judaísmo carnal que hacía del Mesías un guerrero y buscaba la justificación por la ley, sino que se adhería fiel, cuando menos con la mente y disposiciones del espíritu, a la doctrina general del Antiguo Testamento y los Profetas.

Entre estos dos grupos había una muchedumbre de los que podemos llamar el judaísmo vulgar, los cuales, como se ve por pasajes de los Evangelios, mezclaban con ideas correctas otras bastantes imperfectas sobre el mosaísmo. En general, la grandeza temporal del Mesías era idea que halagaba; y en esa idea se estrelló en gran parte la predicación de Jesús. Por estar tan extendida y arraigada la concepción del reino temporal mesiánico a consecuencia de la preponderancia farisaica desde el fin de la época hasmonea, era empresa delicada la de presentar desde luego en su completa desnudez el concepto universalista, estableciendo la ruptura absoluta, por otra parte no necesaria, como permaneciese en pie la exclusión del mosaísmo en concepto de fuente de justicia.

Esta pudo ser, indudablemente, la razón de no declarar desde luego expresamente la inmunidad completa del gentilismo de toda práctica ritual bajo cualquier aspecto, y sólo se procedió a esa declaración cuando, pasados ya años de una fase, por decirlo así, intermedia, cual fué la práctica del mosaísmo entre los judío-cristianos a título de observancia piadosa en honor de un pasado venerando, estaban los ánimos bastante dispuestos a recibirla.

L. Murillo.

LA PRIMERA EDICION Y LAS PRIMERAS FALSIFICACIONES DE NUESTRO INSTITUTO

(1635, 1702-1709)

III

ORIGEN DEL EPÍTOME

Sumario: 1. Deseos y planes de las provincias.—2. El *Indículo* y el catálogo de preceptos y censuras.—3. Necesidad de algún compendio metódico.

1. Al leer y releer las provincias esta primera edición de todo el Instituto de la Compañía de Jesús, impresa en Amberes el año 1635, al formarse con eso una idea más cabal y perfecta de toda nuestra legislación, además de las dudas sobre decretos, preceptos, censuras... que fueron proponiendo al P. General, con una minuciosidad e insistencia que hoy nos parecerían exageradas, sintieron dos cosas a su juicio necesarias: Una que se formara un extracto, compendio, epítome, o como quiera llamarse, tal como años después lo escribió el P. Curcio Sesti (1649-1715) de la provincia romana; otra que oficialmente se redactara uno o diversos catálogos con varios puntos, que era útil tener más presentes y aun leer públicamente, según luego con la intervención de las Congregaciones generales se fué ejecutando, mas no sin vencer antes algunas vacilaciones (1).

---

(1) Entre la 1.ª edición del *Epitome Instituti Societatis Iesv,* Roma 1689, y la última, Prato 1882, hay otras varias, algunas de ellas catalogadas por Sommervogel V, 112; de la primera edición pone una palabra Uriarte, n. 5345 del tomo IV.

De otros libros destinados a refrescar la memoria de lo establecido, y común a todos, hay diversas ediciones, según las lenguas y países; generalmente contienen las siguientes series:

1.ª *Censurae et praecepta hominibus Societatis imposita*, formada por la Congregación 8.ª, cf. *Suplemento*, 513-526, y retocada por Congregaciones sucesivas, *Instituto* (1892-1893) II, 567 573; cf. Sommervogel, V, 98.

2.ª *Monita generalia quae ad religiosam nostrorum directionem spectant, et ab omnibus observanda sunt*, reunidos con autorización de la Congregación 6.ª se hallan también entre las ordenaciones de los PP. Generales, cap. IV.

Vamos, pues, a apuntar esos deseos y planes, no siempre bien precisos, propuestos por las provincias al P. General o a la Congregación; pues son prueba manifiesta del empeño con que se tomó el estudio del Instituto, estudio antes no poco descuidado, y fueron ocasión de un progreso harto notable en la ciencia de nuestro derecho, cual supone la redacción del *Epítome*, que vino a ser algo así, por su orden metódico, como unas *Instituciones*, mandado hacer por la Congregación 12.ª (decr. 56, nn. 1 y 8 al fin).

La provincia de la Germania Superior ya desde 1639 suplicaba se le permitiera, para uso privado, extractar e imprimir de los cánones de las Congregaciones generales, lo que pertenecía a todos, junto con los casos reservados en la Compañía, los preceptos de obediencia y las censuras. Permitió sin dificultad el P. General lo primero, con tal que enviaran a Roma el cuaderno, antes de extenderse entre los nuestros y que no se imprimiera (*Cong.* 66, fol. 129 y 130).

La Congregación general octava (1645-1646) a propuesta de varias provincias trató si convendría hacer una nueva edición de los decretos de las Congregaciones, mas no en la forma antigua, sino suprimido lo que parecía ya superfluo en ellos, reformado o derogado, y colocando lo vigente con algún orden de materias, según la norma de las Constituciones, para mayor comodidad y utilidad de los lectores.

La Congregación resolvió por fin en su decreto 14.º que, cuando se hiciera nueva impresión, se conservaran los decretos tal y como antes estaban, pero añadiendo al fin o al margen de cada uno las citas de los demás, que sobre las mismas materias habían dado otras Congregaciones mudando, derogando o extendiendo lo mandado anteriormente.

2. Tal es el origen del *Indículo* (que tuvo poca fortuna) y que la misma Congregación 8.ª al terminar el decreto decía se había de componer cuanto antes.

No se publicó, sin embargo, hasta 1653; pues, junto con otras causas insinuadas en el prólogo firmado en Roma a 30 de enero de 1653, no acababa de satisfacer del todo lo que estaba hecho; reimprimióse, como

---

3.ª *Varia decreta Congregationum* que con autoridad de la Congregación 16.ª, d. 38, mandó entresacar el P. General Francisco Retz y enviar a las provincias, inculcando su lectura y observancia en cartas de 12 julio y 15 de noviembre de 1732; hay primera edición impresa ese mismo año 1732 junto con los *Avisos*. Cf. SOMMERVOGEL V, 97.

dije, en el suplemento de 1665 págs. 218-312, y la Congregación 24.ª (1892) mandó (decr. 7) no se imprimiera ya en adelante en el Instituto. Es de advertir que al fin de cada decreto, brevemente resumido en el *Indículo*, no sólo van citados los demás decretos de igual o semejante materia, sino las mismas *Actas* manuscritas, las bulas y demás partes del Instituto que tocan aquel asunto o asunto análogo; todo ello, siguiendo el orden cronológico de las Congregaciones hasta la 11.ª inclusive (1661) y numérico de los decretos; al fin «Syllabus rerum in hoc indiculo contentarum». Esta fué la primera redacción del *Indículo;* en ediciones posteriores se tuvo cuidado de completarlo, añadiendo lo legislado en Congregaciones siguientes.

La misma Congregación 8.ª por su decreto 23 mandó formar también un catálogo, que había de aprobar la Congregación antes de disolverse e imponer a toda la Compañía, de lo que estaba universalmente mandado bajo culpa grave y con pena eclesiástica; este catálogo debería leerse alguna vez entre año, págs. 313-326 del *Suplemento*.

3. Mientras todo esto se trataba, el espíritu práctico de varias provincias no dejaba de recordar la necesidad de algún compendio metódico y breve. Inglaterra por ejemplo en 1649 decía: como ya el cuerpo de nuestro Instituto, tanto impreso cuanto manuscrito, ha formado gran mole y cada día aumenta con nuevas ordenaciones y respuestas de los Generales, no sin grave molestia y fastidio de Superiores y súbditos, humildemente representamos a la Congregación general se digne en adelante poner algún remedio; y de lo ya establecido quitar lo que no es necesario, y para común utilidad de todos, procurar se termine pronto el *Indículo* que encargó la Congregación 8.ª (*Congr.* 72, pág. 703).

Austria en 1651 rogaba a la Congregación general se dignase señalar algunos de sus miembros para rever las ordenaciones de los Padres Generales, así impresas como manuscritas, los decretos de las Congregaciones y aun el libro de los estudios, y de todo ello formar un compendio de lo que juzgare en uso, como mandó hacer, para dirección de los Superiores, la Congregación 6.ª, decr. 36, y la 8.ª, decr. 14, un indículo de las reglas, ordenaciones e instrucciones «porque los Superiores no se vean abrumados con tanta multitud de cosas que olvidan, y en la ejecución se hallan coartados.» (*Congr.* 73. pág. 271) (1).

---

(1) Propiamente el decreto 36, n. 1, de la Congregación 6.ª, que tanto urgió el conocimiento y ejecución de nuestras leyes como eficaz remedio de todo, mandó formar un índice o catálogo *elenchus* de las cosas que los su-

El mismo año la provincia Flandro-belga, no contenta con el índice general puesto al fin de la edición de Amberes, propone preparar y publicar un índice esmerado de todo nuestro Instituto, que sea como un compendio perfecto del mismo, para uso principalmente de los que trabajan en las misiones de Holanda, Inglaterra e Indias y desean vehementemente tal género de índice; pues, como no pueden llevar consigo el cuerpo de nuestro derecho, se hallan en grande ignorancia de nuestras leyes *(Congr.* 73, pág. 239); la provincia Romana en términos parecidos ruega que para ayudar la memoria de lo que se contiene en los decretos, cánones, ordenaciones perpetuas del P. General y Provinciales, aprobadas éstas por el Padre General, en las cartas de los Pontífices y Generales, en las Constituciones y demás libros del Instituto, se reduzca todo a un breve compendio. *(Congr.* 73. pág. 7.)

Por fin Portugal en 1669, saliendo de esas generalidades proponía que a lo menos se imprimiera el compendio escrito por el P. Mangioni (1).

A estas peticiones el P. General o las Congregaciones respondieron, dando largas; en cuanto al Indículo, que estaba encargado a varios;

---

periores, tanto provinciales como locales, habían de hacer, sacado todo de las reglas, ordenaciones e instrucciones; hay después del manuscrito de 1615 varias ediciones con retoques hasta 1825. *Florencia*, 1884. Cf. Sommervogel, 1, 485, 8.

(1) *Congr.* 77. fol. 258v. Sobre el P. Valentín Mangioni (1575-1660), sus obras impresas y manuscritas, V. Sommervogel, V, 479, advierte n.° A, que los manuscritos de «Syntagma Juris universi S. J. in titulos Constitutionum partibus respondentes distinctum», dedicado al P. Nickel, son muchos; así es en efecto. Y está aún inédito, excepto la dedicatoria y el índice que publicó el P. Pablo Guéau de Reverseaux en la hermosa edición aparte del *Tractatus de Religione Societatis Jesu* (Bruxelles-Parisis-1857) pág. 693-695 del *Appendix II*, donde cataloga las materias que se rozan con el derecho nuestro y encontró tratadas en Rivadeneira, Sánchez, Castropalao, Pellizari, Mangioni, Lugo, Gobat, Pirhing, Anónimo Oettingano y La Croix, autores todos conocidos menos el *Anónimo*, de quien el P. Reverseaux al publicar la obra, *Capila Oettingana* (cf. Sommervogel. VI, 1686, 1) afirmó ser un padre de la provincia de la Germania Superior que en Altötting entre 1697 y 1710 escribió estas diversas cuestiones sobre el Instituto. Posteriormente el P. Félix Cicaterri en carta al P. Backer (véase el t. 3.° de su *Bibliothèque*. Louvain. Lyon, 1876, col. 1516), probó ser el P. Servilio Veihelin (1611-1675) autor de este opúsculo, como lo patentizaba el manuscrito que en el códice romano lleva este título: «Tractatus de Instituto Societatis Jesu, Auctore R. P. Veihelin». cf. Sommervogel, VIII, 535, 7.

pero no acababa de satisfacer lo hecho (a Austria y Flandro-Bélgica). A Portugal que verían lo que podía hacerse; mas que el compendio del P. Mangioni, por muchas y poderosas razones, no había sido aprobado por el P. General Goswino Nickel (1584-1664), ni por los Padres Asistentes, viviendo aún dicho Padre y en el cargo de Asistente de Italia (1).

Como éstos, podría traer otros testimonios que probaran la necesidad de un compendio de nuestras leyes; baste, para terminar, el del P. Diego Jacinto de Tevar, Provincial de Toledo, que en 1682 decía: Los decretos de las Congregaciones generales se han aumentado tanto, «que son muchos los que los ignoran, y los mismos Superiores locales solamente los tienen en sus aposentos; y suele acontecer que aun ellos, después de leerlos la primera vez, jamás los vuelven a leer, ni los comunican a sus súbditos; de modo que viene a ser casi inútil el cuidado, empeño y santo celo de los Padres que con tantos peligros y trabajos acuden a la Congregación general». Redúzcanse, pues, a ciertos capítulos, como se extrajeron las reglas del cuerpo de las Constituciones; tradúzcanse en lengua vulgar y léanse en el comedor. No hay inconveniente alguno, continúa el P. Provincial, en hacer esta versión, «pues las mismas Constituciones de nuestro Santo Padre fueron en otro tiempo traducidas en lengua española, con facultad y aprobación de los Superiores, e impresas con hermosos caracteres» (2).

No sé qué diría a esto el P. General; a lo del *remedio* quizás respon-

---

(1) Estaba ya mandado hacer el Epítome, y aun en la Congregación 13.ª (1687) se dudaba si era conveniente hacerlo y sobre todo imprimirlo, como pedían las provincias Romana, Bética, Lituana y Germana superior, por miedo a la publicidad. «Maiori parti est visum et concinnandam magno studio, et imprimendam esse Epitomen rite examinatam probatamque a P. Nostro et PP. Asistentibus. Etenim et decretum de hac re esse recens Congregationis XII, et incommodum capitale, quod timeretur, iam fere passam esse Societatem, cum et in multorum manibus esset Institutum universum et palam extaret venale in praecipuis civitatibus; grauius denique esse incommodum communem inter nostros ignorantiam Instituti; huic non satis ocurrendum indice aut Epitome quadam manuscripta ad paucos perventura; haec ipsa vero ad aemulos nostros haud aegrius ventura quam Epitome impressa».—*Actione 11 mss.*

(2) *Cong.* 21, fol. 112. Alude manifiestamente a la edición *princeps* de 1606 latino-castellana, tan hermosamente reproducida en Madrid el 1892.

El texto *sólo* castellano nunca se ha impreso; hoy, sin embargo, tenemos la edición fotolitográfica del original manuscrito, Roma 1908.

dió lo que se había respondido años antes a Aragón, en 1659: «Que las partes del Instituto, Bulas, Constituciones, Decretos... se lean al tiempo de comer, como nuestros mayores no lo introdujeron, tampoco lo quiero introducir yo». *(Instit.* 77, pag. 174). En cuanto a la *enfermedad*, por los síntomas que el mismo Provincial, en el cargo desde 1679, presentaba, advertiría que era verdadera y nada ligera; pues su Reverencia no había leído, o, leído una vez, no había vuelto a leer y olvidado del todo, con cuánto cuidado, empeño y santo celo los Padres de las cinco primeras Congregaciones, según consta por sus decretos, habían recibido, venerado y conservado el texto original castellano y traducción latina de las Constituciones, y procurado ajustar en todo lo posible la versión latina al texto castellano de Nuestro Santo Padre (1).

Tales son los datos concretos que he podido recoger sobre los primeros pasos dados para formar nuestras *colecciones legales impresas*, en los tres grados siguientes: 1.° edición oficial completa de todo el *texto*. 2.° formación de un compendio metódico de nuestro derecho, el *Epítome*. 3.° formación de otros compendios o elencos *parciales*, v. gr., de decretos, preceptos, censuras... pero redactados oficialmente en forma de catálogos breves, que pudieran leerse en épocas determinadas, como ya desde un principio se mandó retocar y leer públicamente el *Sumario de las Constituciones* y las *Reglas Comunes* (2).

---

(1) No ignoró ese cuidado el diligente escritor ascético Julio Negrone, S. J. (*Nigronius*, 1553-1625), que en su obra «De cvra minimorvm et praecipve de peccati venialis vitatione...» Milán 1621, p. II, Arg. VII, n. 35, pág. 118, dice: «Prima Congregatio sit in exemplum, in recognoscendis, approbandisque constitutionibus a B. Ignatio scriptis et earum versione latina ex Hispanico autographo conferenda, vt quam fidelissime ederetur; dici vix potest, quam accurate minima quaeque verba, particulas, apices expenderit, vt videre licet in actis eius excusis, quorum exemplum apud me asseruatur. Qui criminantur hanc curam, quam ego commendo, nimirum obmutescerent si acta illa viderent».

(2) Colecciones *manuscritas*, conservadas en cada casa y provincia, debían ser numerosas y copiosísimas, a juzgar por lo mandado en el capítulo VIII de las *Ordenaciones* de los PP. Generales y por la muestra de las casas alemanas que da Pachtler en el tomo 1.° (pág. XXI XLIV) en su *Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, Berlín 1887-1894, obra que, como es sabido, forma parte de *Monumenta Germanica paedagogica*.

Una de esas colecciones manuscritas, conservada hoy en los archivos nacionales de Bruselas, y perteneciente a la antigua casa de Roermond (Holan-

Vista ya la *primera edición* de nuestro Instituto, es hora de ocuparnos de las *falsificaciones*, o ediciones hechas fraudulentamente, como expliqué en un principio.

IV

PRIMERA EDICIÓN FRAUDULENTA

Sumario: 1. Primeras sospechas y ensayo de demostración.—2. Hay dos ediciones diversas de 1635.—3. Una de ellas es fraudulenta.—4. ¿Cuál de las dos?—5. Diferencias características.

1. Tenía ya terminado Sommervogel su artículo bibliográfico sobre *S. Ignacio de Loyola*, y aun quizás todo el tomo V de su *Biblioteca*, cuando tropezó con el párrafo de Placcio, puesto en el apéndice añadido a dicho tomo, página I, sobre las ediciones de nuestro Instituto hechas en Amberes; naturalmente no salía por fiador de la exactitud de todas aquellas noticias, harto curiosas, pero de carácter claramente legendario unas, verdaderas tal vez otras. El párrafo va aquí en nota; porque no todos los lectores podrán consultar la obra de Sommervogel ni tendrán a mano el

---

da), tuvo hace años alguna resonancia, porque quisieron descubrir en ella un manuscrito del *Monita secreta*, cosa que no lograron; pero que, cuando lo hubieran logrado, sólo probaría que los antiguos jesuítas conocían el libelo, no que lo tuvieran por norma; como entre los manuscritos del B.º Cardenal Belarmino también se ha encontrado una copia escrita por él mismo, con este juicio: «De supradictis monitis ego, qui ex quodam exemplari hoc exemplar scripsi, ita sentio: non esse composita ab aliquo viro probo et religioso, nec ab iis qui aliquam societatem vel religionem moderantur, sed ab homine malevolo et maledico...» Una cosa, sí, se saca de la comparación de los ejemplares antiguos con los que corren; la que saca Le Bachelet, S. J., al dar estas noticias, a saber, con cuán increíble libertad, en ediciones posteriores, se ha retocado, aumentado y empeorado el texto primitivo.

R. P. Xavier-Marie Le Bachelet, S. J. *Auctarium Bellarminianum*.—París, 1913, pags. 682-684.

El episodio sobre la colección de *Roermond* tráelo brevemente P. Bernard, S. J. *Le istruzioni segrete dei Gesuiti, studio critico*. Roma 1907, páginas 55 y siguientes.—Sobre el *Monita* hablaré después.

A todas estas colecciones legales manuscritas habría que añadir, para ser completos, los libros y papeles que en el archivo y en su poder mandan las reglas conservar al Secretario general de la Compañía (cap. 1, n. 6 y 7).

Teatro de Placcio, de donde directamente lo he copiado (1). En pocas palabras, Placcio nos refiere que en la segunda mitad del siglo XVII se apoderaron violentamente de un ejemplar de nuestro Instituto personas del todo ajenas a la Compañía, si del todo no contrarias; que lo imprimieron a escondidas; que los jesuítas, reconocida la trampa por alguna diferencia de letras en la portada, procuraron retirar del comercio la obra sin lograrlo del todo; esto pasaba hacia Amsterdam (2).

Después de copiar estas noticias, añadió Sommervogel: «Es lástima no sepamos más claramente la particularidad bibliográfica que se encuentra en el título de esta edición». Prueba clara que nuestro insigne bibliófilo no logró tener en la mano ningún tomo de ella; de lo contrario, comparándolo con la edición corriente, hubiera visto sin dificultad alguna en el título y en la obra las diferencias que buscaba.

---

(1) Constitutiones has Societatis plenissimas, novem voluminibus curarunt Patres Antwerpiae, tanta sedulitate imprimi, ut semper duo Patres custodes praelo adessent, ne quod folium in alienas manus perveniret, quod etiam felicissime curarunt. Hae constitutiones non cuique, sed tantum iis qui quartae professionis socii, creduntur, et qui in peregrina loca dimittuntur. Tempore Cromwelli, seculo XVII ultramedium prolapso, contra edicta quidam Patres in Anglia depraehensi et carceri mancipati sunt. Apud quos exemplar Antwerpiense harum constitutionum depraehensum, Protectore aut ejus jussu Amstelodamum missum a typographo Johanne Schippero, *Schipper Jan* vulgo dicto, ita accurate nova impressione imitatum est, ut Jesuitae illud pro suo Antwerpiensi agnoscere debuissent, ni in titulo, addita forma quadan litterali, peccatum fuisset. Jesuitae cuncta exemplaria a typographo memorato redimere voluerunt, si jurejurando se obstringere vellet, se nulla retenturum, quod ille recusavit. Multa enim exemplaria distracta fuere quorum unum ego vidi. Credo tamen, postea ipsos cetera emisse. Haec Gerhard. *von Mastricht.*»

Theatrum Anonymorum et Pseudonymorum.—Hamburgi, 1708, pág. 125 n.º 761.

(2) Estos hurtos a mano armada, o por engaño, debieron ser trabajos muy frecuentes de nuestros misioneros; de modo que a la historia de casi todas las Misiones podría añadirse un *apéndice*, porque segunda parte no me atrevo a llamarla, con la relación de esas *piraterías*. Restringiéndonos a la materia que tratamos, en 1615 ya confesaba la provincia belga que nos robaban los libros por los caminos (según vimos); el memorial, luego citado en el texto, habla también de lo mismo. He visto una patente del P. General Tamburini de 26 de julio de 1710, autorizando a determinadas personas (creo eran un Padre y un Hermano, en ausencia del Padre), para recibir en Amsterdam cartas y papeles provenientes de la India y enviarlos a Roma.—*Fl. Belg.* 8 I, fol. 298.

Ni en el *apéndice* a toda la obra, ni en el *suplemento* a la *Biblioteca* se pudo completar la noticia; más aún, ni en el gran arsenal de semejantes casos, quiero decir en el *Catálogo* del P. Uriarte, hallo cosa alguna sobre ello; y eso que se le ofrecía ocasión más de una vez de tocar la cuestión, v. gr. al ocuparse de la sospechosa edición de 1784 n. 5.621 y pág. 127 del t. V.

Los editores de *Monumenta historica Societatis Jesu* encontraron en el colegio de Loyola el doble ejemplar de los Ejercicios; lo examinaron en los números 24 y 25 de la bibliografía del tomo que forma la sección 2.ª de *Monumenta Ignatiana*, pág. 716, y llamaron fraudulento (ya veremos que equivocadamente) al segundo.

Así estaba el problema cuando empecé a ocuparme de la primera edición del Instituto; como no había visto aún sino varios ejemplares de una *sola* edición, me dirigí por carta a los sitios donde era más fácil hallar noticias: a Bélgica y a Holanda.

De Bruselas me escribía el P. Alfredo Poncelet, S. J., a 28 de abril de 1922: «Es cierto que de 1635 hay un remedo de la edición de Amberes, *Meursius*. Por un buen número de tomos que aquí tengo, me decía, de las dos ediciones, he podido notar las múltiples diferencias entre la edición auténtica y la fraudulenta.

Con no menor puntualidad había respondido el 22 del mismo mes desde Mariëndaal bij Grave el P. Luis Van Miert, S. J.; queden aquí sus nombres en prueba de mi agradecimiento. Más aún: este segundo me comunicaba que iba preparando una nota sobre dicho asunto, que en la carta extractaba, y luego de impresa en más de una revista me mandó. Expone en su artículo las principales diferencias notadas en los dobles ejemplares; da cuenta del editor *Jan Schipper*, Jan Jacobsz Schippen; además trata de probar que la edición fraudulenta había salido de la imprenta elzeveriana de Amsterdam, como se deducía de la comparación de muchas de las letras mayúsculas con las usadas en dicha imprenta (1).

Más tarde logré, por fin, ver y examinar personalmente casi toda la dicha edición; con esto y otras notas, tengo material suficiente para abordar, por primera vez, de frente la cuestión en esta forma o *ensayo de demostración.*

1.° Hubo de los tomos de nuestro Instituto que llevan por pie de im-

(1) *Studiën tijdschrift voor godsdienst wetenschap en letteren.* 54 (september. 1922), 172-180.

prenta *Amberes, 1635*, dos ediciones diversas *(v* y *u);* y no simplemente dos tiradas aparte de algún tomo, como creyó primero Sommervogel (1).

2.° Una de las dos ediciones es legítima; la otra es fraudulenta.

3.° ¿Cuál de las dos es la fraudulenta?

4.° ¿Qué diferencias características hay en la edición legítima y en la fraudulenta, ya sea comparadas entre sí, ya sea examinadas por separado?

2. En tres *secciones* podemos dividir los tomos: los 15 que componen propiamente la *obra*, el *índice general* y el *suplemento;* secciones que debieron imprimirse con algún intervalo de tiempo una de otra.

Los 15 tomos de *v* se diferencian de sus correspondientes en *u* (no he logrado ver en ésta el *Ratio studiorum*, ni las *Ordinationes PP. Generalium*), en toda la impresión general de la portada y especialmente en la imagen xilográfica de San Ignacio (2); *v* siempre dice apud IOANNEM MEVRSIVM y *u* apud JOANNEM MEURSIUM; las letras adornadas con que suelen empezar los prólogos y los capítulos son todas diversas en *v* y en *u*, vgr. A del prólogo *Instructio pro Superioribus;* B en la pág. 34 de *Instructiones;* C del prólogo a *Industriae;* E en la pág. 144 del tomo de los *Ejercicios* y así de las demás, comparadas en una edición y en otra; lo mismo digo de los adornos al fin de capítulos vgr. pág 117 de *Industriae*, 143 de *Exercitia*, 128 del *Directorio...*; sin que sea preciso multiplicar más las citas en cosa tan palmaria. Más aún, las páginas no se corresponden siempre exactamente en una edición y en otra; ni es uno el modo de usar la u y la v, la i y la j, los acentos, diptongos... sin que se pueda tal vez encontrar una sola página completamente idéntica en las dos ediciones (3).

En el tomo de *índice* general en *u* y en *v* aunque las portadas real-

---

(1) Llamo edición *v* el ejemplar que pone en la portada de los tomos apud *Ioannem Mevrsivm*, y *u* el que dice *Joannem Meursium.*

(2) Esta imagen de San Ignacio sobre un libro entre dos ángeles que la sostienen y coronan está bien descrita en *Monumenta Ignatiana.* s. II, página 716 n. 25.

Los rasgos en *v* son mucho más suaves y artísticos que en *u*, los resplandores en torno de la cabeza del Santo en *v* parten de la misma cabeza, en *u* de la corona, y así de otros pormenores que más fácilmente se observan, teniendo una y otra imagen juntas, que no ahora sin tenerlas delante.

(3) He aquí alguna muestra:

Exercitia (v) pág. 3: «ANIMA Christi sanctifica | me. Corpus Christi salua | me. Sanguis Christi inebria | me. Aqua lateris Christi laua | me. Passio Christi conforta | me. O bone IESV exaudi me: | intra tua vulnera absconde | me: ne permittas me separari | à te; ab hoste maligno defen- | de me: in horâ

mente se diferencian como en los tomos anteriores, aun en la edición *u* se puso—quizá porque entonces cayeron en la cuenta—apud IOANNEM MEVRSIVM; en el cuerpo de la obra pág. 5-288 es verdad que hay menos diferencias; pero las páginas de preliminares... son diversas completamente:

V. pág. 1 portada; 2 en blanco; 3 y 4 serie de los libros del Instituto, 289 y 290 *erratas;* van notados ciertos descuidos primero en general y luego las erratas que se han de corregir en 12 de los 15 libros; 291 fórmula de los votos de los escolares y 292 en blanco.

U. pág. 1 portada; 2 erratas notadas en 5 libros solamente, las demás de ordinario van ya corregidas en el mismo texto; 3 la serie de los libros del Instituto con caracteres de imprenta completamente diversos que en *v;* 4 fórmula de los votos y a continuación impresa la notita que había de añadirse al compendio de privilegios, declarando la derogación de algunos, notita que en la otra edición va en hoja aparte, para ser puesta en su lugar, es decir en el tomo de Privilegios; después de la página 288 fin del índice no hay nada.

---

mortis meae | voca me, & iube me venire ad | te; vt cum Sanctis tuis lau- | dem te in saecula saeculorum. | Amen.»

Exercitia (u) pág 5: «ANIMA Christi sanctifi- | ca me. Corpus Christi | salva me. Sanguis Christi in- | ebria me. Aqua lateris Chri- | sti lava me. Passio Christi | conforta me. O bone IESU | exaudi me: intra tua vulne- | ra absconde me: ne permit- | tas me separari à te; ab hoste | maligno defende me; in ho- | râ mortis meae voca me, & | jube me venire ad te; ut cum | Sanctis tuis laudem te in saecula saeculorum. Amen.»

Industriae (v) cap. XII. pág. 75: «Ante omnia Superiori cauendum, ne | cùm aliquis alioqui vir bonus, & qui ali- | quando cum aedificatione laborauit, infirmi- | tatem praetendit, & à laboribus se excusat, fa- | cilè eum damnet quasi imaginatiuum & fugi- | tantem labores: hoc enim vehementer con- | tristat, & saepè reuerà duritiem sapit, non cre- | dere affirmanti. Sed si ex medicorum relatu, | et nonnullis signis deprehendat aliquid esse | admixtum imaginationis et otij, tunc cautè procedendum.»

Industriae (u) cap. XII, pág. 75: «ANTE omnia Superiori cavendum, ne | cum aliquis alioqui vir bonus, et qui ali- | quando cum aedificatione laboravit, infirmi- | tatem praetendit & à laboribus se excusat, fa- | cile eum damnet quasi imaginativum & fugi- | tanten labores: hoc enim vehementer contristat, & saepe revera duritiem sapit non cre- | dere affirmanti. Sed si ex medicorum relatu, nonnullis signis deprehendat aliquid esse | admixtum imaginationis & otii, tunc caute | procedendum.»

Mayor conformidad que en este último ejemplo no creo la haya en toda la obra.

En el tomo de *suplemento* hay las mismas discrepancias señaladas en la obra en cuanto a portadas, texto, finales de capítulos; letras adornadas no tiene; las hojas del índice peculiar del tomo son completamente otras; en *v* llenan las págs. 617-708 y en *u* 617-687 + 1 en blanco, única discrepancia que notó Sommervogel (1).

Con esto queda probado que *v* y *u* son dos ediciones diversas de la misma obra, pero sin añadidura, ni cambio en el texto.

3. ¿Pero es alguna de las dos fraudulenta?

¿Qué duda racional puede haber? Cómo iban los superiores a permitir otra edición, que no añadía o cambiaba nada, cuando aun no se había vendido del todo la primera, ellos que tan difíciles se mostraban siempre en conceder tales autorizaciones; mas si hubo legítimo permiso, para qué fingir la portada y no poner *una* edición claramente en frente o al lado de *otra* edición (2).

Además tenemos la confesión o *declaración de los reos* trasmitida por

---

(1) Edición *v:* BVLLAE | DECRETA CANONES | ORDINATIONES INSTRVCTIONES | EPISTOLAE & c. | QVAE | INSTITVTI | SOCIETATIS IESV, | IMPRESSIONI ANTVERPIENSI | ACCESSERVNT | ab Anno 1636. | [imagen igual a las de los otros tomos] ANTVERPIAE, | Apvd IACOBVM MEVRSIVM ANNO M. DC. LXV.

Edición *u:* BULLAE | DECRETA CANONES | ORDINATIONES INSTRUCTIONES | EPISTOLAE & c. | QUAE | INSTITUTI SOCIETATIS JESU, | IMPRESSIONI ANTVERPIENSI | ACCESSERUNT | ab Anno 1636 | . [imagen bastante diversa de la de los otros aun en la misma serie] ANTVERPIAE, | Apud JACOBUM MEURSIUM. | ANNO M. DC. LXV.

(2) Antiguamente y antes de las modernas leyes de imprenta, los editores procuraban defender sus derechos por medio de *privilegios* reales o pontificios, como puede verse vgr. en las eruditas notas de O. Braunsberger, S. J. a cualquiera de los tomos de *Beati Petri Canisii, Societatis Iesu, Epistulae et acta,* por ejemplo, en el V. v.° *Privilegia typographica* del *Indice.*

En nuestro caso no había privilegio, pues era una edición como privada y no para el público; los superiores además solían con sus prohibiciones defender, cuanto podían, sus derechos y los del editor. He aquí como escribía el P. General a 11 de abril de 1654: «Occasione gravis controversiae exortae inter duos typographos propter recusum librum P. Hermanni Busembaum, putavi monendos esse omnes Provinciales Germaniae, ut in posterum, quando aliquis typographus obtinuerit ab uno Provinciali facultatem typis excudendi aliquem librum, nulli alteri typographo facultatem concedant eundem librum recudendi, nisi de licentia prioris typographi. Hanc or-

Placcio, en que, según vimos, se declara la impresión furtiva, la época, mediado ya el siglo XVII, y el sitio, Amsterdam.

A esto, puedo añadir la *protesta* de los más interesados, a lo menos para defender los intereses del editor belga, es decir, los Superiores de aquellas provincias, como consta del siguiente memorial de 17 de abril de 1669, preparado sin duda para la Congregación de Procuradores reunida en Roma pocos meses después aquel mismo año; protesta que confirma el testimonio de los reos en la parte sustancial.

Hace trece o catorce años, dice el memorial, que en una nave portuguesa, al volver del Brasil cogida por los holandeses, se halló el cuerpo del Instituto de la Compañía de Jesús de la edición de Amberes. Comprólo un impresor de Amsterdam, llamado Schipper Jan, quien esperaba sacar no corta ganancia, aun de los mismos jesuítas, publicando una obra que la Compañía con tanto empeño tiene oculta a las miradas del público; mas de manera que los tomos reimpresos remedaran del todo la edición de Amberes. Ni con ruegos, ni con amenazas de parte de los Superiores de esta nuestra provincia y en nombre de toda la Compañía fué posible disuadirle de la edición comenzada; antes añadió por dar gusto a los herejes y enemigos de la Compañía el libelo famoso *Monita Secreta Societatis Jesu*, con la indicación y nombre del mismo impresor Jacobo van Meurs, para mejor

---

dinationem R. V. fideliter exequatur et referat in librum ordinationum perpetuarum.» *Silloge ordinationum*, II, pag. 10.

Esto basta como argumento negativo.

Desde 1665 (época en que apareció el suplemento) mejor dicho desde 1661 ciertamente no se concedió en Roma permiso para reimprimir el Instituto: y así a la provincia de Lyón que empezaba a pedir nueva edición con un suplemento de las postreras Congregaciones y ordenaciones, se le respondía en 1665: «Vt nova fiat editio Instituti universi vetat quod postrema congregatio generalis [11.ª an. 1661, act, 43,47] examinanda nobis nonnulla commisit circa formulas; quae edi prius in lucem nequeunt quam fuerint in proxime futura Congregatione generali [12.ª an. 1682 d. 57] approbata. Accedit quod satis adhuc multa ex veteribus hic suppetunt exemplaria, quibus non admodum inconcinne poterunt adiungi reliqua de nouo edita, nunc autem tantum est opus ut curent Provinciae quae indigent illa ad se mitti.» *Congr.* 76 fol. 254, 255.

Los últimos ejemplares que en Roma había disponibles de la edición de Amberes se los debió de llevar consigo el P. Juan de Monroy, procurador de Méjico en 1674; y en 1675 ya empezó el P. General a tratar con la provincia de Bohemia el asunto de nueva edición que no salió hasta 1705, con las inmutaciones de las Congregaciones, según ya estaban publicadas aparte en 1684 y 89. *Congr.* 79, fol. 159 v, 161 v; 206, 206 v.

engañar así a los que no conocieran la trampa, y hacer pasar como parte genuina de nuestro Instituto aquel infame libelo; eso que se le amonestó severamente no intentara tal cosa con injuria de la verdad, de la Compañía y del impresor de Amberes (1).

---

(1) Sobre el famoso libelo, la literatura es muy copiosa; véanse acerca del *libro, arreglos* y *ediciones* los artículos de C. Van Aken, S. J. *Précis historiques*, Bruxelles 1881, t. 31, págs. 261-284; 344-365; 432-446; en este último artículo, todo él dedicado a la bibliografía, veo citada, pág. 435, la edición de 1635 apud *Johann. Meursium;* cree el autor que no se trata del *Monita privata* (desde 1654 convertidos en *secreta)* sino del *Monita generalia;* supuesto lo que nos dice el memorial que examinamos, nada más natural que se halle algún ejemplar con el nombre de Meursius y el año 1635; ni hace dificultad que antes de 1654 no se intitulara *Monita secreta* sino *Monita privata*, pues sabemos que la fecha verdadera de toda esa edición fraudulenta (para el *Monita* doblemente fraudulenta) no es 1635, sino entrada ya la segunda mitad del siglo. No creo merece el caso mayor investigación.

Pocos años después, en 1890 y en la citada revista escribió Sommervogel otro artículo, t. 39, pág. 83-88 acerca del verdadero autor del libelo, Jerónimo Zahorowski.

Es singular la equivocación en que ha caído recientemente Enrique Fouqueray, S. J. en *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, III (París, 1922), pág. 320, n. 1. «Le P. Sommervogel a montré, avec documents à l'appui, que le *Monita privata* étaient dus à la plume de Jean Wielewicki *(Précis historiques*, février, 1890). Remaniés et considerablement augmentés, ils devinrent plus tard les *Monita secreta*, si ridiculement reprochés aux jésuites.»

Lo que ha probado Sommervogel por el *Historicum diarium domus professae S. J. ad S. Barbaram, Cracoviae* escrito por el P. Juan Wielewicki, es que siendo él rector de Lemberg en 1613 recibía cartas y pliegos cerrados con dirección a altos personajes y trasmitió, hasta que avisado del contenido, quejas e injurias contra la Compañía, dió parte a los Superiores, quienes averiguaron habían sido escritas por Jerónimo Zahorowski; éste luego despedido de la Compañía, donde vivía mal contento, publicó en 1614 su *Monita privata Societatis Jesu*, con fecha anticipada 1612 y pie de imprenta fingido *Notobrigiae*.

He aquí como lo nota uno de los estudios recientes sobre el *Monita*, copiándolo del dicho *Diario*, 20 de agosto de 1614: «*Prodiit eodem mense famosus ille contra Societatem libellus cum illo titulo:* **Monita privata Soc. Iesu**. *Auctor eius suppresserat nomen sed brevi certo constitit a D. Hieronymo Zahorowski fuisse scriptum*» Francisco Rodríguez *Os Jesuitas e a monita secreta*. Roma 1902, pág. 99.

No dejó el P. Uriarte de tratar la cuestión del autor de *Monita* y de las maliciosas o necias atribuciones del engendro a Laínez y a Aquaviva. *Catálogo* I, n. 1316.

No logró, continúa el memorial, en los primeros años el suceso que esperaba con el despacho de la fingida edición *(mentitae editionis)* y deseó el editor vender a esta provincia los demás ejemplares, a siete florines cada uno. Advertida de la nueva perfidia, con razón la provincia no quiso comprar los tomos impresos contra su voluntad, pues podía y más barato reimprimir la obra, cuando fuera preciso; y juzgó ser no pequeño castigo del culpable verse privado de la pretendida ganancia en tiempo en que no encontraba sino raros compradores.

Ahora, que ya sienten las provincias falta de ejemplares, y sin conocer o disimulando la injuria hecha empiezan a pedir ejemplares holandeses en vez de los de Amberes; se atreve el muy bribón a vender cada ejemplar a 18 florines de Brabante, o seis escudos romanos y juntamente el apéndice del infame libelo. Tiempo es ya que la Compañía mire por su honra y retraiga a otros de que intenten repetir lo hecho, prohibiendo universalmente por todas las provincias que nadie pretenda comprar los tales libros puestos en venta, como si fueran de la edición de Amberes (de la cual no queda ejemplar alguno), para que no saque a costa y con injuria nuestra aquel pérfido hombre tan gran ganancia. La prohibición se ha de pedir a nuestro muy reverendo Padre cuanto antes y publicarse sin demora (1).

---

(1) *Instit.* 117 fol. 546. 547.—Continúa dicho memorial indicando una porción de advertencias para la *segunda* edición del Instituto y añade: «Dedicari haec editio posset Duci Societatis nostrae Iesv, vel illius Patrono Pontifici Summo; addi etiam deberet praefaciuncula ad Lectorem qua et de consilio iterandae editionis moneatur et de iniuria ac fraude haeretici, praesertim in adsuenda tam deformi lacinia tam divino Instituti nostri contextui». Y después de otros avisos útiles: «Consultandum quoque in proxima Congregatione Generali erit, quae sit moderatio adhibenda regulae, qua cavetur ne quis eiusmodi libros inconsulto Superiore audeat externis legendos vel inspiciendos commodare, cessante enim per praedictam evulgationem nostri Instituti secreto, atque adeo fine ipsius legis, cessare etiam lex ipsa debet, ne citra fructum maneat.

»Considerari etiam poterit, an quando iam vsque adeo vulgari coepit Institutum Societatis, vt nulla deinceps diligentia illud secretum servari possit, quando tot etiam libri ad illius defensionem scripti iam extant in quibus omnia nostra secreta patescunt, et omnium aliarum Religionum constitutiones passim extant in Bibliothecis nullo earum damno sed fructu pietatis non levi, ad obstruenda haereticorum et male loquentium ora, considerari inquam praeterea poterit, an typographo sit permittenda libertas supra eum numerum quem sibi imprimi Societas iubebit inter nostros minimo distribuendum pretio, imprimendi centena aliquot exemplaria, quae ipse possit suo arbitrio et quo vo-

Dicho todo esto, no creo pueda haber duda de que una de las ediciones del Instituto, Amberes 1635, es fraudulenta.

4. ¿Cuál de las dos?

Seguramente la posterior; mas, cuál lo sea, no es cosa fácil hoy de probar con cierta seguridad. El estudio de las correcciones o *erratas corregidas ya en el mismo texto* bastaría, sin embargo, casi solo para tener con bastante probabilidad como posterior la edición *u;* pues algunas de ellas no parece están hechas de memoria, sino teniendo delante, si no el índice final de *v*, donde están págs. 289 y 290 todas las erratas reunidas, pues no se enmendaron todas, al ménos tomos sueltos de *v* corregidos v. gr. de mano en el texto.

Mas tenemos otros muchos datos, aun en el mismo texto, para probar claramente que *u* es la edición fraudulenta.

Eso prueba (recordada la historia de la impresión de una y otra) la diversa distribución actual de los ejemplares de *v* y de *u*. De *v* hállanse fácilmente colecciones completas en nuestras casas de Roma o en bibliotecas que fueron nuestras; de *u* con dificultad se ven ejemplares o sólo tomos sueltos por un lado y por otro.

---

let pretio vendere externis. Certo etiam sic evaderet levius eorum quos nobis sumeremus praetium et nebulo ille Hollandus ne apud externos quidem de fraude et pretio enormi admonitos facile inveniret emptores, quos augustior commodiorque editio postrema et tot partibus auctior tantoque correctior averteret a suppositiiis libellis emendis.»

Al terminar, propone el medio de sellar cada ejemplar de la nueva edición para evitar así nuevos fraudes; que desgraciadamente no se evitaron, y apareció *tercera* edición antes de hacerse esa segunda proyectada (1705) y antes de la tercera legítima (1757) alguna otra más.

Nada he visto que de algún modo pueda llamarse respuesta a este memorial.

De las advertencias sobre la forma, número de tomos de la nueva edición del Instituto, fueron atendidas algunas en la de Praga 1705; a la consulta sobre el secreto en los libros de nuestro derecho aplicarían la respuesta dada a Germania en 1622. Héla aquí: Cum non solum constitutiones nostrae ac regulae, sed etiam ipse libellus Exercitiorum cum Directorio vulgari lingua impressus, publice ueneant, moverunt nonnulli dubium an nihilominus in regulam 48 peccet qui haec sine facultate externis communicet.

Resp. Quae hactenus talium rerum evulgatio facta est, invita Societate facta est ab iis quos ipsa prohibere non potuit. Ideo peccant nostri...; et externi, optandum esset ut aliis modis cohibeantur ne amplius eas res divulgent. *Congr.* 57 fol. 14v.

De un solo ejemplar completo tengo noticia, perteneciente a la biblioteca casanatense o de los religiosos dominicos de la antigua Minerva en Roma (1).

Otro dato es la notita sobre la derogación de privilegios, mandada imprimir en hoja aparte como está en *v* y no en una de las páginas preliminares del índice como va en *u*.

Lo mismo prueba el IHS puesto en la pág. 65 de las Constituciones y 620 del suplemento en *v*, final no raro en una imprenta católica; y que por lo visto no tuvo la imprenta del hereje, y así fué sustituído en *u* con otro dibujo.

Mas para declarar casi apodícticamente la legitimidad de *v* y la falsedad de la *otra* edición tenemos un criterio *extrínseco*, a saber otros tomos impresos *ciertamente* en la imprenta de Juan y Jacobo van Meurs de Amberes:

Ioannes Mevrsivs se firmó el padre en la edición de los Ejercicios de 1638 *(Sommervogel* V, 63) y Jan Van Mevrs en la traducción flamenca de las reglas, 1647 (V, 106); Iacobvs Mevrsivs escribía el hijo al imprimir en 1649 «Phylosophia Vniversa... Auctore R. P. Thona Comptono Carleton» dedicada a Maximiliano Conde Palatino del Rin, y el año siguiente la hermosa edición de los *opúsculos espirituales* del P. Lancicio, en dos tomos en folio; en 1653 al editar el Indiculo (V, 98); lo mismo que en una porción de obrillas impresas por el padre o el hijo con dramas, disputas y otros ejercicios escolares que cataloga el mismo Sommervogel en el artículo *Anvers* t. 1 desde la columna 450 nn. 33, 37, 50, 51, 56, que nadie creo caería en la tentación de reproducir furtivamente; tan sólo, y no sé si por equivocación, puso Sommervogel en el n. 34: *Joannes Mevrsivs* y en el 42 *Ioannis Meursi.*

---

(1) Roma. *Biblioteca casanatense:* i-VIII-6 a 11.

6. *Canones, formulae*, y quizás también el *Ratio* y las *Ordinationes*, pero no ha sido posible dar con el tomo.

7. *Decreta.*

8. *Litterae apostolicae.*

9. *Constitutiones, Regulae.*

10. *Compendium privilegiorum, Instructiones, Exercitia, Industriae, Instructio ad Superiores.*

11. *Directorium, Epistolae Generalium, Index.*

En la Biblioteca de Víctor Manuel (antigua del Colegio Romano) no he logrado hallar sino el *Suplemento* de 1665; en cambio de las diversas partes de *v* hay catalogados a veces cuatro y cinco ejemplares.

La misma costumbre de firmar padre e hijo *Mevrsivs* vemos observada en todos los libros anotados por Uriarte, tan diligente al reproducir esos matices, véase su *Catálogo* nn. 523, 1737, 1918, 2164, 6131, 6141; con dos únicas excepciones (5778, 6046) de dos *citas* tomadas de la *Biblioteca* de Nicolás Antonio, que se refieren a *una* misma obra del P. Juan de Dicastillo, *De Incarnatione*, que, como Uriarte observa, probabilísimamente *nunca* se imprimió.

Por último, para hacer desaparecer la última duda, si aun queda, bastará abrir los sobredichos tomos de opúsculos de Lancicio; en ellos, no sólo encontramos los mismos tipos de imprenta, que en *v*, sino las mismas letras adornadas de los comienzos de capítulos, unas del todo iguales, otras mayores, como correspondía a una edición en folio. En cambio las letras adornadas de *u* son de una imprenta de Amsterdam, de donde salió la obra, como el P. Van Miert ha probado, y yo, en parte, comprobado, viendo la gran semejanza entre esos tomos, que falsamente llevan en su portada *Amberes 1635*, y alguna obra elzeveriana de Amsterdam que ha caído en mis manos, v. gr.: Renati Descartes *Epistolae*... Amstelodami, Apud Danielem Elzevirium, 1668, 1678; Renati Des-Cartes. *Principia Philosophiae*. Amstelodami, Apud Danielem Elsevirium, 1677; *Passiones animae*, 1677; *Specimina Philosophiae seu Dissertatio de methodo*, 1677; *Meditationes* 1678... del mismo autor y de la misma imprenta.

5. Señalar ahora las *diferencias características* de las dos ediciones *Antverpiae 1635*, es cosa fácil; no voy a repetir lo dicho hasta aquí, sino a reunir e indicar unos cuantos puntos concretos y evidentes, con los cuales cualquiera podrá distinguir en adelante las dos ediciones.

1.° Diferencias *generales*.

a) Todos los tomos de la edición legítima (v) tienen en la portada: Apud IOANNEM MEVRSIVM; los de la fraudulenta (u), excepto el Indice general: Apud JOANNEM MEURSIUM.

b) La imagen de San Ignacio, puesta al frente de una y otra edición es muy característica; y bastaría por sí sola para distinguirlas.

c) Las letras adornadas de los principios de prólogos o capítulos, en la legítima suelen tener macetas, jarrones..., en la otra sólo dibujos geométricos, sin ninguna otra figura.

d) Es curiosa en todos los tomos que he visto de *u* la última línea de la portada SVPERIORVM PERMI^{SS}V; las dos SS en la última palabra están claramente fuera de línea; cualquiera diría que protestan de la mentira.

2.º Diferencias *particulares:*

a) El *Compendio de privilegios* en *v* lleva la notita de la derogación en hoja *añadida* luego; en *u* va *impresa* en la pág. 4 del Indice general, después de la fórmula de los votos.

b) Las *Constituciones*, pág. 65, en la edición legítima tienen un IHS, en la fraudulenta otro dibujo, como fin de capítulo, lo mismo que el *suplemento* de 1665, pág. 620.

c) Además, este *suplemento* en *v* abarca 708 págs., en *u* 687, + una en blanco; los dibujos al fin de página en *v* (págs. 201, 211, 112 [h. e. 312], 372, 439, 587, 616, 708) figuran un mascarón con largos cuernos retorcidos, y puestos unos quevedos; finales muy diversos de los que tiene *u*.

d) El índice general termina en *u* con la pág. 288, y en *v* llega a 291 + una en blanco.

Según esto, juzgue el lector de la exactitud de aquellas palabras de Placcio, que los jesuítas no hubieran podido reconocer la fraudulenta edición de Amsterdan, ni distinguirla de la legítima de Amberes «ni in titulo addita forma quadam litterali peccatum fuisset».

E. Portillo.

(Concluirá.)

Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo [1]

(CONCLUSIÓN)

C. Medianera universal.

En pocos puntos de la Mariología se nota acaso menos precisión de conceptos que en la cuestión, hoy día tan tratada, de la mediación universal de María. Que la Virgen Santísima sea medianera universal, es punto indiscutible, de que sólo podrá dudar quien no sienta palpitar en su pecho un corazón de hijo para con la Virgen, o no sepa lo que es el corazón de una madre. Este solo hecho de ser María Madre nuestra—¡y qué Madre!—, es razón más que suficiente para convencer al más obstinado de que la Virgen se interesará eficazmente por todos sus hijos y por todas sus cosas; en otras palabras, que interpondrá su poderosa mediación en favor de ellos. Y dado el valimiento que por otra parte ha de tener necesariamente con su Hijo divino, por fuerza ha de tener mucha parte en todos los bienes que de él reciben los pobrecillos hijos suyos, que gimen en este valle de lágrimas. Así que en el hecho de la mediación universal no hay ni puede haber para un corazón cristiano la menor duda. Mas viniendo a investigar en concreto la naturaleza o carácter de esta mediación y los fundamentos teológicos en que se apoya, hemos de confesar que en ambos puntos hemos advertido no pocas veces ambigüedades y deficiencias, que convendría descartar. Preguntamos, pues: 1) ¿en qué consiste exacta y precisamente la mediación universal de María?; 2) ¿cuáles son los argumentos teológicos con que se demuestra?

No es, ni puede ser, nuestro propósito desarrollar aquí estos dos puntos con la amplitud que se merecen. Del primer punto sólo nos toca precisar en qué sentido concreto se ha de entender la mediación universal, en cuanto puede ser demostrada por el Proto-Evangelio considerado a la

(1) Véase el número 6, pág. 134.

luz de San Pablo. Del segundo sólo hemos de manifestar cómo de estos dos documentos bíblicos se deduce la universal mediación de la Virgen Santísima en el sentido establecido.

1.—Definición de la mediación universal.

La palabra «mediación», aplicada a la Santísima Virgen, es rigurosamente exacta: por lo mismo hay que entenderla con toda exactitud. Según esto, toda acción atribuída a María en la economía de la gracia, debe contenerse dentro de los límites de una estricta mediación. La acción de María, y aun la acción de Cristo Señor nuestro en cuanto hombre, en el mundo sobrenatural, no es, ni puede ser, la que corresponde a Dios, primer origen y autor de toda gracia y primer determinador de su economía y distribución. Fingir en Dios una pasividad o indeterminación, que dejase en manos de María la libre determinación de la gracia, el gobierno del mundo sobrenatural, sería diametralmente opuesto a la enseñanza del Apóstol, que con notable insistencia atribuye a la bondad, misericordia y caridad de Dios Padre esta acción inicial y libre disposición de la gracia, conforme a los consejos eternos de su predestinación. Mas, por otra parte, la acción de la Virgen, si no excede los límites de una mediación, alcanza empero toda la amplitud de su significación. No es la de María una mediación de solo nombre, precaria e ineficaz, sino mediación real y poderosa. La luna no tiene luz de sí misma; mas no por eso ilumina menos la tierra con la luz, que, partiendo del sol, recibe primero en sí, y luego transmite a la tierra.

Por su mediación la Virgen es «medianera», no «intermediaria». No es la suya una mediación tal, que interponiéndose entre ambos extremos, más bien que unirlos o ponerlos en relación, antes los separase. No hay que imaginarse que, puesta entre Jesús y nosotros, la Virgen hace nuestras veces para con Jesús y las veces de Jesús para con nosotros, sin que nosotros y Jesús lleguemos a una comunicación inmediata y directa. No: la Virgen ha de reanudar nuestras relaciones con Jesús o favorecerlas, no cortarlas e impedirlas. La Luna no ha de eclipsar al Sol. Mas, por otra parte, si por María hemos de llegar hasta Jesús, una vez llegados al Hijo, no por eso hemos de abandonar a la Madre. La mediación de María no es precaria o transitoria. Al introducirnos a la presencia de Jesús, no queda María excluída de la real audiencia; no es una dama de honor, que nos introduce hasta el Rey, y luego se retira: es la Reina Madre, que nos acom-

paña hasta la presencia del Rey su Hijo, y que, para dicha nuestra, no nos deja a solas con Su Divina Majestad. Así que, con su amorosa mediación, la Virgen no nos eclipsa a Jesús, ni queda tampoco eclipsada por Jesús. En el cielo de la gracia, brillan mejor juntos el Sol y la Luna.

La mediación de María puede considerarse bajo dos aspectos: mediación entre Dios y los hombres, y mediación entre Cristo y nosotros. Esta segunda mediación que acabamos de tomar como ejemplo, y de la cual suele hablarse más ordinariamente, no es, sin embargo, a nuestro juicio, la principal. Mucho más importante, teológicamente, consideramos la mediación de la Virgen con Dios, que no es otra cosa que la asociación de la Virgen a la mediación de Cristo. Claro está que no tratamos de dos mediaciones distintas de la Virgen, sino de dos aspectos, relacionados entre sí, de una misma mediación, que asociada a la de Cristo se dirige a Dios, y que luego se vuelve al mismo Cristo.

Esta asociación de la mediación de la Virgen a la de Cristo hay que entenderla rectamente, para no dar pie a la mala inteligencia y lamentable confusión en que han caído de ordinario los Teólogos protestantes. Primeramente a ningún Teólogo católico se le ha ocurrido jamás pensar que la mediación de María fuese absoluta e intrínsecamente necesaria para la redención, ni menos que fuese en sí misma suficiente. Además, tampoco tiene en sí misma valor propio independientemente de la mediación de Cristo, respecto de la cual ocupa un lugar secundario de subordinación y dependencia absoluta. No añade a la mediación del único Mediador nada que de él no reciba; pero sí hace, por libre disposición divina, que esta mediación única se nos aplique definitivamente.

Esta mediación de María por asociación a la de Cristo no hay que entenderla tampoco simplemente en cuanto por María como Madre se nos haya dado a Jesús, y luego por Jesús y en Jesús, sin otra intervención de María, nos viniesen todos los bienes. No hablamos de esa mediación indirecta, remota o virtual, cuando hablamos de la mediación de María, sino de otra mediación, que suponiendo la primera y derivada de ella, se extiende directa e inmediatamente a la distribución de las gracias: hablamos de una mediación actual.

Si, más en concreto, consideramos la manera como la Virgen ejerce esta mediación actual, hallaremos que María, lo mismo que Cristo, la ejerce de dos maneras: por la aplicación de sus merecimientos y por su intercesión suplicante. «Precibus et meritis B. Mariae Virginis...», como ruega la Iglesia.

Por fin, al decir que esta mediación es universal, entendemos que se extiende a todos los hombres y a cada uno de ellos, a todas y a cada una de las gracias.

Precisados así los términos, veamos cómo semejante mediación puede colegirse del Proto-Evangelio iluminado con la Teología de San Pablo.

2. Fundamentos de la mediación universal de María.

Comencemos por la mediación entre Dios y los hombres, que corresponde a María por su íntima asociación a la persona y a la obra de Cristo. Esta mediación está incluída en el título fundamental de «Segunda Eva» y en los títulos derivados de Corredentora y Madre espiritual de los hombres.

I. Mediación universal de la segunda Eva.

Los inmensos alcances, la asombrosa fecundidad que en sí entraña el título fundamental de María de «Segunda Eva» sólo llega a entreverse, cuando en virtud de una lógica irresistible se llega a las últimas consecuencias. La asociación, la unión de la «Segunda Eva» con el «Nuevo Adán» es por una parte tan estrecha y por otra tan amplia, que la acción de María, compenetrada con la acción de Cristo, se extiende hasta donde ésta alcanza. Sin duda que la acción de Cristo es primaria y tiene valor propio, al paso que la de María es secundaria y no tiene otro valor que el que recibe de Cristo; pero aparte de esta diferencia, esencialísima a no dudarlo, la acción de María tiene la misma extensión que la acción de Cristo. Del carácter de «Nueva Eva» hemos ido deduciendo consecuencia tras consecuencia: quedarse a la mitad del camino y no llegar hasta donde nos lleva la fuerza de los principios establecidos y admitidos no es lógico ni razonable. Y no tememos aseverar que quien no vea esta última consecuencia brotar espontáneamente del principio fundamental, es que no ha penetrado todo lo que significa el título de «Segunda Eva».—Aunque bastaba ya esta consideración general, creemos que, dada la importancia de la materia, no será inútil descender a consideraciones más particulares y concretas.

En este punto el Proto-Evangelio es menos terminante que lo será San Pablo. Con todo, si se reflexiona atentamente, se le hallará más fe-

cundo de lo que a primera vista pudiera parecer. En efecto, ¿por qué de él se deduce, o mejor, por qué en él se afirma implícitamente la Concepción Inmaculada de María? Evidentemente la razón es: porque la unión de María con Cristo y su hostilidad contra la serpiente son tan absolutas y universales, que comienzan ya desde el primer momento de la existencia de María. Pues, si son tan absolutas y universales desde el principio, ¿por qué no lo han de ser igualmente hasta el fin? Si la maternidad divina de María, puesta como en el centro de sus prerrogativas, alcanza, por decirlo así, hasta el último límite en sentido ascendente, ¿por qué no ha de alcanzar igualmente hasta el último extremo en sentido descendente, donde se halla la mediación universal? Todas las gracias que se conceden a los hombres son, en su aspecto negativo, un principio de hostilidad contra Satanás, y, en su aspecto positivo, un principio de unión con Cristo. Sobre todas estas gracias la acción de Cristo es universal e inmediata. Luego María, asociada desde un principio a Cristo y a su obra, íntegra aunque subordinadamente, tiene su parte en esta acción de Cristo universal y directa.

Mucho más fecunda es la concepción Paulina del «Nuevo Adán». Para no volver sobre lo dicho ya tantas veces, sólo notaremos aquí el carácter de Mediador universal que atribuye el Apóstol al «Nuevo Adán». Para convencerse reléase el pasaje antes transcrito del capítulo V de la Epístola a los Romanos (5, 12-21): basta recordar aquí aquellas expresiones: «Como por la ofensa de uno solo recae la condenación sobre todos los hombres, así también por la justicia de uno solo viene sobre todos los hombres la justificación de vida. Porque como por la desobediencia de un solo hombre fueron todos constituídos pecadores, así también por la obediencia de uno solo serán constituídos justos los que son muchos... Para que, como reinó el pecado en la muerte, así también reinase la gracia por la justicia para la vida eterna, POR JESU-CRISTO SEÑOR NUESTRO». Ahora bien, si este carácter de Mediador es tan propio del «Nuevo Adán», síguese lógicamente que el oficio de Medianera será igualmente característico de la «Segunda Eva». Y como la mediación del Hombre nuevo es universal e inmediata, no hay razón para negar que lo sea también la de la Mujer nueva, si bien subordinada a la primera.—No son ajenas de este lugar aquellas expresiones tan Paulinas de «revestirse del hombre nuevo» (Eph. 4, 24; Col. 3, 9; Rom. 13, 14; Gal. 3, 27), «llevar la imagen del hombre celeste» (1 Cor. 15, 49), con que sintetiza el Apóstol la integridad de la vida espiritual, relacionada con la imagen del Nuevo Adán, y expresan

consiguientemente la mediación universal y actual del Hombre nuevo en el orden de la gracia: universalidad y actualidad, que luego se derivan a la Segunda Eva.

Hay en San Pablo un texto, que a primera vista parece excluir toda mediación, que no sea la de Cristo. Dice así el Apóstol en su Primera Epístola a Timoteo: «Recomiendo, pues, ante todas las cosas, que se hagan súplicas, oraciones..., por todos los hombres... Pues es esto conveniente y aceptable en el acatamiento de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres sean salvos... Porque uno es Dios, y uno también el Mediador entre Dios y los hombres, un hombre, Cristo Jesús, quien se entregó a sí mismo como precio de rescate por todos» (1 Tim., 2, 1-6). Con todo, tales palabras, lejos de excluir la mediación de la Virgen, antes bien la precisan y aun la confirman. Porque, primeramente, la mediación única de Cristo, tan categóricamente afirmada por el Apóstol, si excluye toda otra mediación que no dependa de la de Cristo y se reduzca a ella, no excluye empero otras mediaciones secundarias y subordinadas a la del único Mediador. Y así el Apóstol no sólo no prohibe las oraciones, la intercesión de unos en favor de otros, para que todos sean salvos, lo cual manifiestamente es una mediación, sino que antes positiva e instantemente las recomienda. Mucho menos excluye, por tanto, la mediación de María, tan subordinada y unida a la de Cristo. En segundo lugar, el Mediador único es «un hombre»: término importantísimo, que sin excluir la personalidad divina del Mediador, designa su naturaleza humana. Es que Cristo es Mediador en su personalidad divina, en cuanto ésta subsiste, no en su naturaleza divina, sino en su naturaleza humana. Además, este «hombre», al intervenir en favor de todos los hombres, uno por todos, es evidentemente en la mente de San Pablo el Hombre nuevo, el Segundo Adán, que, representante de todos y cabeza de todos, intercede por todos. Y si esto es así, este «hombre», Mediador único, reclama la asociación y colaboración de la «Mujer», a su modo también «única Medianera» entre Dios y los hombres. Por fin nótese que la mediación, según San Pablo, la ejerce el Salvador en concreto por el sacrificio y la oración, esto es, por os merecimientos y la intercesión.

II. MEDIACIÓN UNIVERSAL DE MARÍA, COMO CORREDENTORA

Si la «Segunda Eva» participa de la mediación universal propia del «Segundo Adán», por igual razón la Corredentora ha de participar de la mediación universal del Redentor. El raciocinio tiene idéntica fuerza en ambos casos. En efecto, en la redención podemos distinguir dos como momentos: en el primero, virtual (acto primero), se merece la gracia; en el segundo, actual (acto segundo), se reparte la gracia o se aplican los méritos. El primero mira principalmente a la muerte en cruz sufrida por obediencia; el segundo a la perenne intercesión del Redentor en los cielos, donde vive eternamente «para interceder por nosotros» (Hebr. 7, 25). Ahora bien, una vez que se reconoce a María como Corredentora, asociada activamente a la Redención de Cristo, ¿qué razón puede alegarse para limitar esta asociación al primer momento de la Redención, en que el sacrificio del Redentor nos merece la gracia, y no extenderla al segundo, en que con su intercesión nos la aplica? En otros términos: la aplicación individual de la gracia es como el último acto o fase de la Redención: sin esta aplicación todo lo que precede sería infructuoso. Pues, si la redención, para no ser inútil, ha de llegar hasta el fin, ¿por qué la corredención había de quedarse a medio camino? Dios no hace las cosas a medias. Luego la mediación de la Corredentora es actual y universal, lo mismo que la del Redentor, aunque siempre dependiente de ella.

Como complemento o resultado de esta argumentación es digna de notarse la dignidad excelsa e incomparable que proviene a la mediación de María de esta universalidad inmediata y actual. Dios en sus consejos eternos de misericordia tenía decretada la repartición de las gracias a los hombres; mas para su realización exigía, después del pecado de Adán, el sacrificio de Cristo, único, que, después de expiado el pecado, podía merecernos condignamente la gracia divina. Cristo, no sólo víctima, sino también Sacerdote eterno, no sólo ofreció al Padre los merecimientos de su sacrificio, sino rogó en la cruz y ruega incesantemente en el cielo para que el Padre, conforme a estos merecimientos, realice sus planes de misericordia. Por sus méritos y por su intercesión Cristo es el único Mediador cuya mediación tenga valor propio. Mas de un modo secundario y dependiente, la mediación de María, asociada a los merecimientos y a la intercesión de Cristo, es también condición a su modo necesaria para que Dios lleve al cabo sus designios misericordiosos en favor de todos y de cada uno de los hombres, en todas y cada una de las gracias.

III.—La mediación y la maternidad espiritual

También la maternidad espiritual de María lleva consigo su mediación universal. Fácil fuera demostrarlo por la misma condición de Madre, y más aún por las delicadezas y desvelos del corazón materno, y tal Corazón, que nada olvida, a todo se extiende. Pero este punto es demasiado claro y conocido, para que aquí, de propósito, tratemos de explanarlo. Más conexión tiene con nuestro objeto la relación que del Proto-Evangelio y de San Pablo puede colegirse entre la mediación y la maternidad espiritual de María.

En el Proto-Evangelio, la Mujer anunciada es la Madre de la «Descendenci » en toda su integridad, como antes hemos ya declarado. Ahora bien, tanto la Madre como la «Descendencia» mantienen hostilidad y luchan victoriosamente contra la serpiente. De suerte que la relación de maternidad y de filiación entre la Mujer y su «Descendencia» está como en función de esta hostilidad, lucha y victoria. Luego la «Descendencia» íntegra nace de la Mujer, victoriosa y en cuanto victoriosa. Esto es, así como Cristo, que es principalmente la «Descendencia», nace de María, no sólo en cuanto hombre, sino en cuanto Redentor; así los demás hombres incluídos en la «Descendencia» nacen igualmente de María, en cuanto participantes de la Redención y vencedores de la serpiente. Así como, según antes dijimos, al nacer de María está vinculada la filiación adoptiva de Dios, así igualmente se debe a este nacimiento la victoria sobre la serpiente. Ahora bien, esta victoria en concreto no se verifica sino mediante la gracia divina. Luego, finalmente, la aplicación y distribución actual de la gracia está en función de la maternidad de María. De donde igualmente la mediación actual, a que se debe la concesión de la gracia.

En San Pablo, la maternidad espiritual de María se expresa bajo tres aspectos: 1), en cuanto de ella «fué hecho» Cristo, para que nosotros recibiésemos la filiación adoptiva de Dios; 2), en cuanto es Madre de la «Descendencia» espiritual de Abrahán; 3), en cuanto es Madre del Cristo místico. Ahora bien, bajo los tres aspectos, la maternidad de María termina en la gracia, o, hablando escolásticamente, tiene por término formal la gracia. Bajo el primer aspecto, la adopción filial es la gracia misma santificante con todo el cortejo de gracias que la preceden, acompañan o siguen. Bajo el segundo aspecto, es efecto de esta adopción la bendición de Abrahán, que alcanza a los Gentiles en Cristo Jesús, como dice el Apóstol, «para que recibamos la promesa del Espíritu» (Gal. 3, 14). Bajo

el tercer aspecto, la Maternidad de María abraza «todas las bendiciones espirituales con que Dios nos bendijo en Cristo Jesús» (Eph. 1, 3), «para que fuésemos santos e inmaculados en su acatamiento» (Ib. 4). Todas las gracias están, por tanto, vinculadas a la maternidad espiritual de María. Si estuviesen vinculadas solamente a su maternidad natural respecto de Cristo, entonces su influjo en las gracias concedidas a los fieles sería mediato o remoto; mas como están vinculadas también a su maternidad espiritual, que respecto de todos y de cada uno de los hombres es inmediata, de ahí que sea también inmediato su influjo en todas las gracias. Por todo lo cual la mediación de María es universal y actual.

Para que esta acción universal e inmediata en el orden de la gracia no se crea ajena de una pura criatura—acción por lo demás meramente moral y recibida de otro—, basta traer a la memoria aquellas palabras del Apóstol, que contienen un raciocinio perfectamente aplicable al caso presente: «Quien aun a su propio Hijo no perdonó, sino que le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con El todas las cosas?» (Rom. 8, 32). De semejante manera, podemos argüir: si por María nos ha sido dado Jesús, ¿qué maravilla, si se nos dan también por ella todas las demás cosas, que cierto comparadas con Jesús valen tanto menos?

IV.—Mediación de María para con Jesús.

A la mediación de María para con Dios se agrega su mediación para con Cristo Jesús; mediación, sin duda, secundaria respecto de la primera, pero en cambio más propia y personal. Esta segunda mediación se funda en la posición eminente y única que ocupa la Santísima Virgen por ser simultáneamente Madre de Jesús y Madre nuestra. Es, por tanto, una consecuencia de esta doble maternidad, antes establecida. A la verdad, como Madre de Jesús, tiene María con su divino Hijo un valimiento, por no decir autoridad, que ninguna otra criatura posee; y como Madre nuestra, se toma el interés, que solas las madres saben tomarse, por todos y cada uno de sus hijos, por todas y cada una de sus cosas. Esta verdad tan consoladora es bastante manifiesta, para que sea menester desenvolverla aquí más ampliamente. Baste decir que el Corazón maternal de María para con nosotros y el Corazón filial de Jesús para con María son garantías suficientes de la intervención o mediación universal e inmediata de la Madre en favor de sus hijos, y de la benevolencia y generosidad inagotable con que otorga el Hijo divino las peticiones de la Madre.

Para concluír este punto, acaso no sea inútil advertir que esta doble mediación de María, esta especie de dualismo, por decirlo así, no debe desorientarnos, como si encerrase alguna incoherencia. Al contrario, está muy en armonía con la doble naturaleza de Cristo. Lo que pasa en María es aún más visible en Cristo. Sin salir de las Epístolas de San Pablo, Cristo aparece unas veces como Dios, de quien viene la gracia, a quien van dirigidas nuestras plegarias y bendiciones; otras veces aparece como hombre, mediador entre Dios y los hombres, por quien y en quien el Padre nos colma de bendiciones espirituales y nosotros glorificamos al Padre. Conforme a este doble carácter de Cristo, María es proporcionalmente, ya Medianera para con Dios juntamente con Cristo, ya Medianera para con el mismo Cristo Señor nuestro. Y como en la obra de la redención y en todo el orden sobrenatural Cristo hombre aparece más de relieve o como en primer término, de ahí consiguientemente que la mediación de María por asociación a la de Cristo tenga más relieve e importancia teológica.

D. Resurrección anticipada y asunción.

Estos nuevos privilegios de María, que ya en el Proto-Evangelio se hallan implícitamente revelados, tienen en San Pablo su más completa justificación.

En el Proto Evangelio, María asociada a la victoria del Nuevo Adán sobre la serpiente, participa de los frutos de ella. Por esta victoria quedaron vencidos el pecado y la muerte. La muerte, en efecto, es, según la narración del Génesis, pena y consecuencia del pecado. «El día en que comieres (del árbol de la ciencia del bien y del mal), había dicho el Señor a Adán, morirás» (Gen. 2, 17). Y después de cometido el pecado, en castigo de él dijo el mismo Señor al hombre: «Puesto que has oído la voz de tu mujer y has comido del árbol del cual te había yo mandado que no comieses..., con el sudor de tu rostro comerás tu pan hasta que vuelvas a la tierra, de donde has sido tomado; porque polvo eres y en polvo te convertirás» (Gen. 3, 19).

Esto supuesto, se puede argumentar de dos maneras. Primeramente, la victoria de la «Descendencia» sobre la serpiente no fué sólo victoria sobre el pecado, sino también victoria sobre la muerte. Luego la Mujer, asociada a la victoria de la «Descendencia», por el mismo título y de idéntica manera participó de una y otra victoria. Y como por su posición privile-

giada y única, por su prioridad relativa en la obra de la redención, participó con privilegiada y única anticipación de la victoria sobre el pecado en la Concepción Inmaculada, de semejante manera, por una anticipación privilegiada y única, había de participar de la victoria sobre la muerte resucitando anticipadamente y siendo elevada en cuerpo y alma a los cielos. En segundo lugar, la Mujer, si bien por privilegio y secundariamente, se halla constituída en el mismo orden que su «Descendencia». Y pues la «Descendencia», Cristo, por su victoria contra la muerte adelantó la resurrección, igualmente debió también adelantarse la resurrección de la Mujer.

En San Pablo adquieren singular vigor las insinuaciones del Proto-Evangelio. Además de las consideraciones generales, análogas a las hechas anteriormente, sugiere el Apóstol tres reflexiones más particulares.

En primer lugar, recuérdese con qué energía formula el Apóstol, a manera de ley o de axioma, la conexión de la muerte con el pecado, sólo insinuada en el Génesis: «Por el pecado la muerte». Y añade: «Y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron» (Rom. 5, 12). Luego suprimido el pecado, queda suprimida la muerte; y evitado totalmente el pecado por singular privilegio y anticipación, por semejante privilegio anticipado había de ser María exenta de la muerte.

En segundo lugar, lo que poco antes había dicho, que «Cristo resucitó de entre los muertos», «por un hombre (ha de venir) la resurrección de los muertos», «en Cristo todos serán vivificados» (1 Cor. 15, 20-21), así lo resume el Apóstol: «ha sido hecho el último Adán espíritu vivificante» (Ib. 45). De donde al Nuevo Adán pertenece vivificar o resucitar los cuerpos y en virtud del espíritu adornarlos de cualidades espirituales. De ahí que la Nueva Eva, elevada al orden del Nuevo Adán y con él estrechamente unida, ha de participar por singular título y privilegio del espíritu vivificante, en virtud del cual debió resucitar anticipadamente, lo mismo que el Nuevo Adán. No es posible tan íntima unión con el espíritu vivificante y ser presa al mismo tiempo de la muerte y del sepulcro.

Finalmente, «Cristo resucitó de entre los muertos, primicias de los que duermen. Porque, pues por un hombre vino la muerte, también por un hombre la resurrección de los muertos. Porque, como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados. Mas cada uno en su propio orden: las primicias, Cristo» (1 Cor. 15, 20-23). Existe, por tanto, en la resurrección, según el Apóstol, cierta jerarquía. Cristo, el Nuevo Adán, tiene el primer lugar en todos sentidos, y forma como las primicias de la resurrección. Luego María también, asociada al Nuevo Adán como

Segunda Eva, con posición privilegiada e incomunicable, pertenece sin duda al orden de las primicias: y por tanto había de resucitar, como Cristo, antes de la general resurrección.

Mas ¿por qué, se preguntará, murió al fin María? La muerte, pasajera, de María, lejos de ser una dificultad, es, a nuestro juicio, un dato importantísimo que ilumina la Mariología entera. María, exenta de todo pecado, y consiguientemente de la muerte, pena del pecado, murió con todo, como murió Cristo, y no por otra razón sino por la que murió Cristo. Al ser asociada María a la persona y a la obra, y consiguientemente al sacrificio del Nuevo Adán, había de morir como él, asociando su muerte a la del Redentor. De ahí que el hecho de la muerte de María, unido al derecho que por privilegio poseía de exención de la muerte, es una confirmación manifiesta de su carácter de Corredentora. Si por su total exención del pecado María no debía nada a la muerte, en calidad empero de Corredentora debía someterse a ella. La Nueva Eva debía seguir en todo la suerte del Segundo Adán.

CONCLUSIÓN

MARÍA EN EL UNIVERSO

Por el pecado del primer hombre no sólo quedó arruinada la humanidad, sino también a su modo todo el mundo, la creación entera. Este estado de violencia, este trastorno universal, insinuado con bastante claridad en el Génesis, adquiere incomparable relieve en el Apóstol. Son verdaderamente de trágica grandeza los sentimientos de ansiedad y agonía que San Pablo atribuye a la creación insensible violentada por el pecado. «La expectación ansiosa de la creación está aguardando la manifestación de los hijos de Dios. Es que la creación fué sujetada a la vanidad, no de grado, sino por causa del que la sujetó, con la esperanza (empero) de que también la misma creación será libertada de la servidumbre de esa corrupción, (y restituída) a la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación entera prorrumpe en un gemido universal, y está toda ella hasta el presente como con dolores de parto» (Rom. 8, 19-22). El Nuevo Adán, al destruir el pecado y reparar todas sus ruinas, libertó también a toda la creación de la ignominiosa servidumbre del pecado que la oprimía y de la maldición consiguiente que sobre ella pesaba. Por tan-

to, la repercusión universal del pecado provoca y revela una resonancia igualmente universal de la redención. Y aquí también puede decirse que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, y que el mal fué sobrepujado por el exceso del bien. María, la Nueva Eva, la Corredentora, la Madre de los hijos gloriosos de Dios, a la medida en que contribuyó a la reparación del pecado, contribuyó al restablecimiento del orden universal, a la liberación de la creación entera. De ahí la autoridad, la realeza, que corresponde a María, no solamente sobre la humanidad redimida, sino también sobre toda la creación.

Además, Cristo es cabeza no sólo de la Iglesia, sino también a su manera del universo entero, que está como recapitulado y concentrado en Cristo (Eph. 1,10). Como el Cristo místico es una expansión del Cristo natural y personal, así proporcionalmente la recapitulación y como concentración de todos los seres de la creación en Cristo es a su vez una como extensión del Cristo místico. A su modo, pues, toda esta unidad universal es también fruto de María, tiene en María su origen y como sus raíces. María es la raíz de donde ha germinado el pimpollo de bendición, que gracias a su divina vitalidad ha atraído, absorbido e incorporado en sí toda la creación. Con razón, pues, el pueblo cristiano, después de contemplar la gloriosa asunción de María a los cielos, contempla como su glorificación definitiva y última su coronación como reina de los hombres y de los Angeles, emperatriz del cielo y de la tierra, soberana Señora de todo el universo.

***

«A JESUS POR MARIA», suele decirse, y con razón. Pero esta verdad tan fecunda y consoladora en la vida práctica, en el orden especulativo ha de invertirse: «A MARIA POR JESUS». Hemos visto, en efecto, que en el orden lógico, lo mismo que en el orden ontológico, toda la excelencia de María está vinculada a su unión con Jesús, de quien todo lo recibe. La raíz de todos los privilegios de María es siempre su asociación, como nueva Eva, al Nuevo Adán. Para conocer, pues, a María, vayamos a ella por Jesús, fuente y origen de sus excelencias; para amar a María, vayamos también a ella por Jesús, principio de toda su amabilidad; mas para hallar propicio y benévolo a Jesús, para obtener su gracia y sus favores, vayamos a Jesús por María. Y en todos los casos, no separaremos a Jesús de María, ni a María de Jesús. No ose el hombre separar lo que Dios tan estrechamente juntó.

José M. Bover.

LOS PROFESORES ESPAÑOLES DE TEOLOGÍA EN ROMA

EN EL SACRO PALACIO Y EN LA SAPIENCIA

Un libro escribió José Carafa que intituló *Del Estudio Romano y de sus profesores desde la fundación de la ciudad hasta nuestros días* (1). Colígese de él que es preciso distinguir cuidadosamente la Universidad de Roma del Estudio General de la Curia. El verdadero fundador de aquélla fué Bonifacio VIII por la Bula «In Supremae» de 20 de abril de 1303. El Estudio lo creó Inocencio IV en 1244-45, en obsequio de las personas de la corte pontificia y de las que concurren de todas partes a tratar con la Sede Apostólica. No parece, por tanto, muy exacto lo que afirma el dominico italiano Fontana, que «hasta León X se enseñaba en el Palacio Vaticano, y los maestros tomados así de las Ordenes religiosas como de entre los seglares se llamaban *Lectores Sacri Palatii*, lectores del Sacro Palacio: el Papa León X instituyó la *Sapienza*, y desde entonces se transformaron en lectores de la Sapiencia romana».

No; lo que hizo el citado pontífice es suprimir el Estudio de la Curia en beneficio de la Universidad, o refundirlo en ésta, a la que pretendió dar nuevo esplendor y aliento de vida. El nombre de *Sapienza* parece que principió a darse a la Universidad en tiempo de Paulo III. Tanto en el Estudio de la Curia o del Sacro Palacio como en la Universidad, hubo profesores españoles que brillaron por el lustre de su ciencia teológica.

I

EN EL SACRO PALACIO

El primero de los lectores del Sacro Palacio que menciona Carafa es el glorioso Santo Domingo de Guzmán, que explicó en la Escuela restituída por Honorio III en 1218; mas el Patriarca de Caleruega leyó Sagrada

(1) De Gymnasio Romano et de ejus professoribus ab urbe condita usque ad haec tempora. Romae, 1751.

Escritura, y no entra, por consiguiente, en el cuadro que nos hemos propuesto trazar. Desde entonces, sin embargo, se designa como Maestro del Sacro Palacio a un hijo de tan excelso fundador. No se confunda, avisa Mortier, el cargo de Maestro del Sacro Palacio con el de Regente y Lectores de la Curia Romana; el primero lo elegía el Papa; al General de la Orden y a los Capítulos Generales competía nombrar los dominicos que habían de ejercer el oficio de lectores.

En el Capítulo de Dijón en 1444, al decir de Fontana, o en éste, o en el de Aviñón de 1442, según Echard, se designó al P. Bartolomé Penades, español, para leer las Sentencias en el Sacro Palacio. Escasas noticias se conservan de este religioso de Santo Domingo. El bibliógrafo Echard las ha reunido todas en las siguientes líneas: «Era aragonés o catalán; abrazó el Instituto dominicano en Balaguer, y de aquí se trasladó a Lérida. Floreció por su religiosidad y erudición, a mediados del siglo XV. En el Capítulo celebrado en Aviñón, en 1442, o en Dijón, en 1444, señalósele para explicar las Sentencias en el Sacro Palacio. Vuelto a los pocos años a su provincia, desempeñó en ella varios cargos honrosos. En el Capítulo de Perpiñán, año 1461, dejando los electores en mano del Rmo. Maestro General, Marcial Auribelli, allí presente, la facultad de concederles un Superior, declaró aquél por Provincial al P. Bartolomé Penades, a quien todos, de buena gana, aceptaron. A fuerza de instantes súplicas alcanzó en 1465 del P. General que le descargase del oficio; y libre de cuidados de gobierno, se entregó de lleno a los estudios. Los bibliógrafos dominicos aseguran que escribió un volumen de las herejías y herejes de sus tiempos que debió de quedar inédito, porque nadie da razón de que se imprimiera.»

A este catedrático español sucedió otro dominico de su misma nación, llamado Fr. Luis Vicente, del que apenas hay memoria. Carafa, siguiendo a Fontana y a Alonso Fernández, significa que se le escogió por lector del Sacro Palacio en el Capítulo tenido el año de 1456 en la ciudad de Montpeller.

Después de estos dos profesores comienza el catálogo de los lectores de Teología españoles en la *Sapienza;* pero antes de recorrerlo, conviene dar noticia de otra escuela creada en la Basílica del Vaticano, en el siglo XV, para enseñar exclusivamente Teología; pues mereció ser nombrado primer catedrático un hijo ilustre de España. El Sumo Pontífice San Pío V para propagar la doctrina de Santo Tomás a la que, como buen dominico, era sumamente aficionado, instituyó en la Basílica Vaticana el oficio de teologal o lectoral con prebenda y prescripción de que enseñara la doc-

trina del Doctor de Aquino. En la Bula de fundación se ordenaba que esa enseñanza corriera a cuenta del Maestro del Sacro Palacio y de sus sucesores. Desde 1565 tenía dicho título el P. Fr. Tomás Manrique, a quien tocó, por tanto, inaugurar la cátedra, que regentó hasta su fallecimiento en 1573; mas a su muerte los Canónigos de la Basílica, que no podían soportar, según Mortier, que un fraile formase parte del Reverendísimo Capítulo de San Pedro, obtuvieron del Papa Gregorio XIII que se revocase la Bula de Pío V y se aboliera el oficio. Del profesor no podían estar descontentos, pues, como escribe Lampillas, S. J., «hizo sus lecciones teológicas con sumo crédito en aquel respetable auditorio».

Ni podía esperarse menos de un hombre tan distinguido por sus relevantes prendas. Tomás Manrique pertenecía a una familia noble de nuestra patria; su padre Pedro de Luna, era señor de Fuente Dueña. Joven todavía ingresó en el Convento de Piedrahita de la Orden de Santo Domingo; pasó, dice Echard, por todos las cargos de la enseñanza y todos los honores del gobierno de los Conventos. Elegido en 1553 por Maestro general de la Religión dominicana Esteban Usodimare, nombró Procurador general a Manrique; conservó el oficio hasta 1561. En 1565 le hizo Pío IV Maestro del Sacro Palacio, dignidad que tuvo por ocho años; espiró en Roma el año de 1573. El nombre de Manrique va inseparablemente unido a la primera edición de todas las obras de Santo Tomás comprendidas en 17 volúmenes en folio; publicáronse por mandato de San Pío V en Roma, en la imprenta de Antonio Bladi y herederos en 1570. Como de este monumento del saber teológico hablamos en otra ocasión, nos contentaremos ahora con copiar lo que sobre el mismo escribe Echard en el artículo de Manrique: «No fué trabajo de poca erudición y diligencia, en el que tuvo por auxiliares a algunos frailes de la Orden, varones de insigne doctrina. La edición se dedicó a S. Pío V, y se encabezó la obra con la Vida de Santo Tomás, recogida de varios autores». Ya advertimos que Casimiro Oudin la anteponía a las demás ediciones de todas las obras del Angélico por su antigüedad y corrección, y ser como el fundamento de las restantes Colecciones de libros del Príncipe de los teólogos.

Echard atribuye además a Manrique Tratados teológicos eruditos acerca de la Suma de Santo Tomás; tal vez, añade, quedarían manuscritos, ya que ninguno habla de que se estamparan. Escribió y anotó Fr. Tomás, dice Fontana, los errores en Alejandro Tartarino (Tartagni), manchado con las observaciones de Carlos Molineo (Du Moulin), para que cualquiera, borrados aquéllos, pudiera usar del libro de aquél con segura conciencia.

Así salió exenta de falsedades la edición que de la obra se hizo en Lyon el año de 1570.

Un punto casi olvidado de los autores vamos a tocar ahora. En los Dos Indices Expurgatorios *(Indices Expurgatorii Duo)* impresos por los protestantes en Hayn, en 1611, se insertan en las páginas 212-215 las «Censuras sobre las glosas del Derecho Canónico publicadas, de orden del Papa Pío V, por Fr. Tomás Manrique Maestro del Sacro y Apostólico Palacio». Va recorriendo el dominico las glosas del Decreto de Graciano, la Penitencia, Consagración, libro de las Decretales de Gregorio, Sixto y Clementinas, y notando, para que se borren, algunas frases menos católicas. Así, verbi gratia, en el capítulo 37 de Poenitentia, en que la glosa afirma que el pecado no se perdona al adulto sin confesión de boca, lo que es falso, se manda lo siguiente: quítense las palabras «lo que es falso». A Pappus le desazona semejante proceder, y exclama: «estas y otras parecidas glosas expurgó Fr. Tomás Manrique, Maestro del Palacio Apostólico, ¡si a los dioses place!, en la Censura publicada en Roma, año de 1572, por disposición del Pontífice Máximo Pío V, y reimpresa en Colonia el mismo año».

Todo el intento de los protestantes al reproducir las Censuras es ridiculizar al Papa, y poner de manifiesto su tiránico absolutismo y su felonía al truncar y adulterar de modo tan desvergonzado las glosas del Derecho Canónico; naturalmente no poca culpa recae en el instrumento de que se valió el Pontífice, en el fanático P. Manrique. Pero se alucinan los protestantes; el Papa que, en virtud de su oficio, debe de velar por la pureza de la fe y de la religión y porque se entienda rectamente el derecho vigente en la Iglesia, tiene autoridad para ordenar que se corrija o cercene aquello que disiente del espíritu católico; fuera de que los glosadores sometían, a fuer de buenos católicos, su parecer al de la Iglesia, y sus errores no proceden de mala fe sino de la fragilidad humana. El haber escogido Su Santidad a Fr. Tomás como censor le realza mucho, porque arguye la grande opinión que tenía de su sabiduría, prudencia y celo por la religión. Y a la verdad en la corrección de estas glosas se muestra Manrique un excelente teólogo y un perfecto conocedor de los sanos principios del Derecho Canónico.

II

EN LA SAPIENCIA

El primer profesor español que explicó Teología en la Sapiencia alcanzó no escasa nombradía en la república de las letras. Decíase Cipriano Benedicto, Benito, Beneto o Benet y de él han escrito Einsengrenio, Belarmino, Blasco, Luis Jacob de San Carlos, N. Antonio, Echard, Latassa y el Diccionario de Espasa. Los Sres. Vigil y Cejador se han limitado a enumerar sus obras y no con sobrada precisión. Nació en Abelda y vistió el hábito de Santo Domingo en el reino de Aragón. Es cierto, al decir de Echard, que estudió en el Colegio parisiense de Santiago. En la Universidad de París tomó los grados de profesor y doctor en Sagrada Teología. En 1500, según Echard, residía en la capital de Francia; pero en 1509 se encontraba en Roma. Consta con certeza que en 1521 desempeñaba una cátedra de Teología en la Sapiencia. ¿Cuánto tiempo la regentó? Ni Echard ni Carafa lo significan; el primero insinúa que vivía en la Ciudad eterna en 1522, y que aquí debió de pagar su tributo a la muerte. Notable es lo que en el «Catálogo de todos los herejes» (París, 1520, folio 78) refiere Fr. Bernardo de Lutzemburgo, O. P. «Ni puede pasarse en silencio lo que se hizo en Roma, en el campo de Marte, en 12 de junio de 1521, a las diez de nuestro reloj; fabricóse una máquina que llevaba pintado en un lado a Martín Lutero, vestido de fraile, y en el otro se veían en cuadritos la doctrina denunciada y reprobada del heresiarca y sus libros enclavados. Ante esa máquina pronunció un discurso y la sentencia de condenación el venerable P. Cipriano de la Orden de Predicadores, Doctor en Sagrada Teología que explicaba en la *Sapienza*, de la casa del Vicario del Papa. Colocóse debajo de dicha máquina cantidad de materia combustible, a la que pegaron fuego los esbirros o ministros inferiores del Vicario Pontificio, que redujo a pavesas máquina, imagen y libros del hereje.» Merece copiarse el corto pero elegante elogio que de Benet hace el P. Lampillas en su «Ensayo Histórico-Apologético» contra Tiraboschi: «A principios del siglo XVI se distinguió mucho en Roma el doctísimo teólogo dominicano Cipriano Beneto, aragonés, profesor de Teología en la Sapiencia de esta capital. Hicieron singular estimación de él los Sumos Pontífices, Julio II y León X, a quienes dedicó sus obras impresas en Roma en 1512, en las cuales habla con profunda doctrina, de Prima Orbis Sede, de Conciliis, de

Ecclesiastica Potestate, etc.» Un largo católogo de escritos atribuye a Fr. Cipriano el P. Echard; los teológicos se reducen a los siguientes.

1. *Nuevos y facilísimos quodlibetos sobre el Sacrosanto Sacramento de la Eucaristía y de su ministro contra el heresiarca Martín impugnador de los Sacramentos, publicados recientemente por Cipriano Benet, aragonés, del Orden de Predicadores, profesor y doctor parisiense de Sagrada Teología, regente de una cátedra de la misma facultad en la Universidad de la Urbe.* No ostenta fecha; la dedicatoria lleva la de 12 de diciembre de 1521. En la portada se incluyen varios dísticos; el último de ellos suena así:

Ergo, age, quid cessas? Cypriani sume libellum,
Si cupis eliseas, lector, adire domos.

Ea, ¿en qué te detienes? Toma el librito de Cipriano si quieres, oh lector, entrar en los palacios elisios. Es un verdadero librito en 4.° de 198×136 milímetros y de 12 hojas sin foliar. Contiene 42 cuestiones, en que se discuten la intención del sacerdote, fuerza de las palabras de la consagración, modo de hallarse Jesucristo en la Eucaristía, cómo están los accidentes, negación de Lutero de la real presencia de Cristo y afirmación de que cualquier hombre puede consagrar. Al patriarca del luteranismo se dirige apostrofándole de esta suerte: «Contra ti enderezamos principalmente estos quodlibetos; contra ti, ¡oh maligno! que fuiste condenado por nuestra Universidad de París.» El autor cita y sigue al Angélico, defiende sana doctrina, pero sus pruebas, a veces, flaquean.

2. *Obra de la Primera Sede del Orbe; del Concilio y Eclesiástica Potestad y del supremo e insuperable dominio del Sumo Señor Nuestro, el Papa; acábala de publicar Cipriano Benet, aragonés, del Orden de Predicadores y Doctor Parisiense de Sagrada Teología, regente de la Cátedra de la misma facultad teológica en el gimnasio de la Ciudad. A León X, Pontífice Máximo.* Dirígele seis dísticos, de los que el primero dice:

Accipe, Sancte Pater, vultu manibusque benignis
Hoc opus, et tanto numine sumat iter.

Recibe, Padre Santo, con rostro y manos benévolas esta obra, y, bajo tu soberano auspicio, emprenda su camino. No tiene fecha; pero Rocaberti, que la transcribe en el tomo VI, páginas 737-737 de su *Biblioteca Máxima Pontificia*, testifica que se imprimió en Roma, en 1512.

Forma la obra un volumen en 4.° de 202 × 139 milímetros, de 4 hojas preliminares, 5-154 páginas (foliadas a mano en el ejemplar que uso) de

texto y 6 hojas finales de índice. Propone el preclaro autor la cuestión teológica que desenvuelve, en la siguiente manera: El Papa León X por virtud de la plenísima potestad recibida inmediatamente de Dios ¿es superior al Colegio y Concilio Universal y a todo gobierno temporal? Contesta afirmativamente en estas seis conclusiones: 1.ª Cristo confirió a Pedro y sucesores todo el poder recibido de su Padre; lo tienen, por tanto, sobre los príncipes seculares. 2.ª Los que intentan deprimirlo deben ser castigados como transgresores de la ordenación divina. 3.ª Los Concilios adquieren su potestad de la del Pontífice que es intangible. 4.ª La puede emplear el Papa a su arbitrio. 5.ª Puede trasladar o diferir los Concilios. 6.ª Sus aserciones se fundan en la Escritura interpretada por los Padres, sin hacer caso de lo que aseguran Ocam y sus discípulos, ni de los hechos de los Concilios constanciense y basileense. En el método y doctrina mira como a norte a Santo Tomás a quien dijo el Señor: *bene scripsisti de me, Thoma.* Sostiene acérrimamente el poder pontificio que se extiende hasta sobre los reyes temporales, a los que el Papa puede despojar, si obran mal, del principado. El Pontífice Esteban confirió el imperio a Carlo-Magno. El mismo juicio que dimos del libro anterior puede aplicarse al presente. Rocaberti lo juzgó digno, según indicamos, de insertarlo en su Magna Biblioteca.

3. Tratado de la autoridad de la Romana Iglesia, del maestro Cipriano Benet, doctor parisiense.—Es un opúsculo en 4.°, de 207 × 149 milímetros, que va dedicado a Segismundo, rey de Polonia. Consta de 12 hojas, paginadas a mano. Ni lleva pie de imprenta, ni año de impresión. El esclarecido autor se expresa en estos términos: «Hanse comenzado a esparcir varios errores contra la autoridad de la Iglesia romana; he recogido sus impugnaciones, y las presento en un opusculito para que pueda ver cualquiera el modo conveniente de deshacer las doctrinas nocivas a la fe. La Iglesia obtuvo el Primado, no de los Apóstoles, sino del Salvador; no se ha equivocado jamás y siempre se conservó inmaculada.» Benet insiste en estas ideas, y desciende luego a manifestar que en la tierra hay dos potestades: la espiritual y la temporal; aquélla, como el sol, preside al día, y es la mayor; ésta, como la luna, gobierna la noche (lo carnal) y es menor; los reyes deben someterse al poder eclesiástico, y no aleguen costumbres algunas, porque toda costumbre debe de ceder a la verdad. Cristo no dijo *ego sum consuetudo,* sino *ego sum via, veritas et vita.* Remata con una exhortación para que se obedezca a la Iglesia. Su celo es loable; algunas de sus ideas, sin embargo, hoy no se admitirían.

Echard le adjudica otras dos obras: una *De non mutando paschatè* (que no se ha de mudar la Pascua), Roma, 1575, en 4.°, y la segunda, incluída en la primera, *Aculeus contra judeos* (aguijón contra los judíos.) En el Indice de la Biblioteca Casanatense, de Roma, constaba el título de la primera; pedida por nosotros, no se halló en el lugar indicado en la papeleta del Catálogo.

Después de Benet, recuerda Carafa a un hombre extraordinario, a un egregio teólogo, como profesor de la Sapiencia. En los documentos que manejó aquel historiador para componer su libro, no encontró su nombre; le halló en otra parte. En la Vida de San Ignacio de Loyola, por Maffei, se lee que, de orden de Paulo III, leyó teología en el Gimnasio romano el P. Jacobo Laínez. Así es verdad: el P. Tacchi-Venturi, en su reciente *Historia de la Compañía de Jesús en Italia* (t. II, p. 102), comunica noticias muy verídicas y circunstanciadas del magisterio de Laínez. Dice así: «Profundo conocedor de los tiempos y de los hombres, Paulo III admitió de buen grado el sincero ofrecimiento (de Loyola y de sus compañeros). Dejando libre al P. Ignacio para que atendiera a la cultura de personas particulares mediante los Ejercicios espirituales, señaló a Fabro y Laínez campo en donde emplear útilmente sus talentos. Apenas hacía tres años que se había abierto el antiguo Gimnasio, cerrado por Clemente VII después de los horribles sucesos del saco de Roma, cuando el nuevo Pontífice, espléndido Mecenas de los estudios sagrados y profanos, tomó la resolución de buscar lectores capaces de avivar y aumentar la fama que disfrutó el Ateneo en los días de León X. Allí, pues, envió en noviembre de 1537, a los nuevos Maestros, para que explicasen cuotidianamente en la facultad de Teología, enriquecida por él de mayor número de catedráticos. A Fabro tocó la Teología positiva; a Laínez, la escolástica. En esta forma, a los ojos del Vicario de Cristo y por su mandato, los dos discípulos de Loyola, sin provisión alguna, dieron principio a sus muchos trabajos, enseñando las ciencias sagradas, y perseverando en la enseñanza, según parece más probable, hasta el estío de 1539.»

Laínez es uno de esos varones eminentes que siempre dan quehacer a las plumas. Nació en Almazán (Soria) en 1512. En su pueblo natal, y en Soria y Sigüenza, aprendió las primeras letras y el latín. Cursó la filosofía en Alcalá, y tomó el grado de Maestro en ella en 1534. Por conocer a Ignacio dirigióse a París a estudiar la Teología, y muy pronto le cupo la suerte de unirse a Loyola y de echar los cimientos de la Compañía de Jesús. Acabados los estudios teológicos, se ordenó de sacerdote en Venecia

en 1537. Infatigable se mostró en la predicación por Italia y en dilatar la nueva Orden religiosa. Fué provincial en Italia (1552), teólogo pontificio en el Concilio tridentino, Vicario de toda la Compañía, General de la misma (1558-1565), y asistió por orden pontificia con el Cardenal Morón a la dieta de Augsburgo en 1555, y con el Cardenal Esteban de Este al Coloquio de Poissy en 1569. Murió en Roma el 19 de enero de 1565.

Al P. Laínez encargó San Ignacio escribir una Teología que pudiera servir de texto a los estudiantes jesuítas; por sus graves y perentorias ocupaciones no pudo aquél ejecutar el encargo. Su nombre se hizo célebre en el Concilio Tridentino, en donde descolló mucho. En el siglo pasado se tuvo, por fin, el buen acuerdo de editar las *Disputas tridentinas de Jacobo Laínez, segundo Prepósito General de la Compañía de Jesús: las publica según la fe de los manuscritos y adorna con históricos comentarios Hartman Grisar, de la Compañía de Jesús, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Oenipontina.* Inspruck, en la imprenta y a expensas de Feliciano Rauch, 1886. Son dos tomos en 4.° de 227 × 147 milímetros. El primero comprende dos hojas de preliminares sin foliar, 106 páginas de prolegómenos y 512 de texto; el segundo también dos hojas de preliminares, 85 páginas de prolegómenos y 568 de texto. En aquél se encierran el texto de Laínez sobre el origen de la jurisdicción de los Obispos y Primado del Pontífice romano, los pareceres del mismo sobre dicha materia, y el apéndice con cartas de los legados pontificios, San Carlos Borromeo, etc.; en éste se contienen dos partes: votos y disertaciones concernientes al Concilio; disputas morales e instrucciones.

Grisar hace un estudio acabado de Laínez; no niega que se sirva de apócrifos según el uso de su tiempo, que aparezca a veces difuso, y que algunos de sus argumentos sean de menos peso; en cambio, advierte la claridad y solidez en general de sus raciocinios, su inmensa erudición, la buena distribución de las partes de su discurso, la solución satisfactoria a las objeciones de los adversarios, el acierto en determinar y resolver el nervio de la dificultad. No raras veces subyugó Laínez a los Padres del Tridentino, y uno de sus discursos se incluyó en las Actas del Concilio, distinción única que no se hizo con ningún otro escrito. El Sr. Cejador se hace eco de la opinión absurda de que «fué teólogo más aplaudido en Trento, que lo que por sus escritos, poco ha publicados, parece: de Providentia, Trinitate, De Regno Dei, Usu Calicis.» En las últimas palabras, en que pretende enumerar sus obras, se vendió el Sr. Cejador, manifestando a las claras que las desconoce por completo. De otro modo opina Turmel,

harto más conocedor de Laínez que Cejador, cuando escribe: «Esta cuestión (el Papa y la jurisdicción episcopal), que había hecho su entrada en la escolástica del siglo XII, quedó hasta el Concilio de Trento en una especie de penumbra; pero desde el siglo XVI logró una importancia cada vez mayor. En un discurso sensacional, el P. Laínez desenvolvió ante los Obispos, maravillados de su talento, las dos tesis siguientes: «Es probable que los Apóstoles recibieron su jurisdicción por intermedio de San Pedro. Es seguro en todo caso, que los Obispos la reciben por medio del Papa.» En una y otra proposición, las razones teológicas sirvieron de gran peso. En la segunda, la tradición suministra una rica mies de textos; y a cada texto añade el docto jesuíta un comentario apropiado; la primera tesis no prevaleció, pero sí la segunda.» Roskowany, en su «Supplementa ad Collectionem Monumentorum», elogia al jesuíta de Almazán como uno de los más conspicuos teólogos del Tridentino; copia parte de la disputa del origen de la jurisdicción episcopal y añade: el autor, mientras aguda y eruditamente diserta sobre estas seis cuestiones controvertibles, esclarece, con el riquísimo tesoro de su sabiduría, otros capítulos teológicos enlazados con aquéllas, v. gr., por mencionar algunos, la infalibilidad del Sumo Pontífice, la autoridad del Papa en lo que mira a dispensar en el derecho divino, las relaciones entre el Concilio y la Sede Apostólica, etcétera.

Grisar no copió todos los escritos del teólogo soriano concernientes al Concilio. El P. Astrain habla del siguiente, escapado a la diligencia de aquel erudito jesuíta. «Indice de todos los errores protestantes acerca de los Sacramentos y otros dogmas: Decisiones de los Concilios en que fueron condenados: Decretos de Papas y Sentencias de Santos Padres contrarios a las nuevas herejías.» «Trabajo importante que hicieron por encargo del Cardenal Cervini los PP. Laínez y Salmerón en el Concilio de Trento. El 17 de enero de 1547 leyó Cervini tres series de errores protestantes recogidos por los citados Padres: 1.ª Sobre los Sacramentos en general. 2.ª Sobre el Bautismo. 3.ª Sobre la Confirmación. Repartiéronse copias a los Padres y teólogos, y tres días después, el 20 de enero, empezaron estos últimos a discutirse»... (1)

Pero para penetrarse de todas las ideas y grandeza del alma del sabio hijo de Almazán se necesita recorrer los ocho tomos de *Monumenta Lainez* publicados por los jesuítas de Madrid. Todos los dardos emponzo-

(1) Razón y Fe, III, 205-206.

fiados que lance la emulación contra Laínez se embotarán en las páginas de aquellos documentos imperecederos (1).

Mortier, al hablar del oficio de Maestro del Sacro Palacio, patrimonio de la Orden de Santo Domingo, afirma que por él han desfilado dominicos insignes, prez y gloria de su Religión. De uno de éstos vamos a tratar ahora por haber sido, antes que Maestro, profesor de Teología en la Sapiencia. Atestigua Carafa que en el año 1587 explicaba el P. Fr. Bartolomé Miranda Teología por la mañana en la *Sapienza* con el estipendio de 100 áureos. En el año 1591 nombrósele Maestro del Sagrado Palacio, según Fontana, y, por ende, su magisterio no se prolongaría más allá de ese año. El P. Miranda tiene una brillante historia, que acaba de trazar en breves rasgos el R. P. Sagredo, O. P., en su reciente «Bibliografía Dominicana de la Provincia Bética.» Fué cordobés de nacimiento, y en el Convento de Córdoba se alistó entre los hijos de Santo Domingo. Terminada su carrera literaria, se le designó por Lector de Artes de su Convento, y poco después se le mandó a la famosa Universidad de Salamanca para que se perfeccionara, sin duda, en sus estudios. Dícese que recién llegado a la ciudad del Tormes argumentó en unas conclusiones mantenidas por Fr. Bartolomé de Medina y presididas por Fr. Mancio de Corpus Christi. De regreso a su provincia le hicieron lector de Teología del real Convento cordobés, y más tarde Regente del Colegio Mayor de Sevilla y Prior del Convento hispalense de Regina. Escribe Fontana que, instando el Cardenal Alejandrino, dió Sixto V, un breve llamándole a la regencia del Colegio de Santo Tomás en la Minerva. No habla Echard de breve; testifica tan sólo que el Papa, mediante el Cardenal Alejandrino, le ordenó ir a Roma, en donde se le confirió el mencionado cargo. A su primera lección, al decir de Mortier, asistieron ocho Cardenales, el Embajador de España y una multitud de prelados y personas de consideración. Quiso también el Pontífice que tuviera otra lección en la Sapiencia: todo Roma corrió a escucharle y entre la muchedumbre sobresalían 20 Cardenales. Ejerció asimismo los oficios de Maestro del Sacro Palacio y Procurador y Vicario General de toda la Orden, nombrado no por el General dominica-

(1) El P. Nieremberg en los *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, al trazar la vida del P. Alonso Salmerón, asegura que explicó en la Sapiencia, aunque no especifica la materia. A nosotros se nos hace dudosa tal afirmación por no haber visto que se hable de ese magisterio en los innumerables documentos relativos a Salmerón y su tiempo editados en *Monumenta Societatis Jesu*.

no Sixto Fabri, según pretende Echard, sino por el mismo Sixto V, a espaldas de aquél, como declara el P. Mortier. Ofrecióselе la mitra de Vegevano, que no aceptó.

Enfermó de hipocondría y se le condujo a Nápoles en donde acabó su peregrinación en la tierra el 7 de junio de 1597, en el Convento dominicano del Espíritu Santo. Antes de espirar Miranda, el Claustro de Doctores y Maestros de la Universidad napolitana le envió el título de Doctor. Su entierro fué una imponente manifestación de duelo pocas veces vista. Un sepulcro de jaspe guarda sus cenizas, y en él puso Fr. Juan de Zaragoza, O. P., un epitafio, en el que se leían estos hermosos títulos: Maestro de Sagrada Teología, celebérrimo predicador, insigne prefecto de estudios en Roma y España.

Escribió diversas obras: Impreso sólo queda un *discurso tenido delante de N. Sr. Sixto V, pontífice máximo, en la dominica primera de adviento por el M. R. P. Fr. Bartolomé Miranda, Maestro en Sagrada Teología, Procurador y Vicario General de todo el Orden de Predicadores: cuidó de que viera la luz pública, a ruegos de sus amigos y a causa de su propia devoción, Juan Briz procurador de la provincia dominicana de Aragón:* Roma, 1587, en 4.°. Dejó, según el P. Sagredo, manuscritos muchos y elegantes sermones, Lógica, tratado sobre los ocho libros de los Físicos, de la Generación y del Alma. No aluden ni el P. Sagredo ni otros bibliógrafos dominicos a un trabajo importante, a la revisión de la Biblia Sixtina, en que tomó parte como consultor. El Papa Gregorio XIV designó para dicha revisión una comisión especial compuesta del Cardenal inglés Allen y ocho consultores, entre los que se contaba Miranda, y presidida por el Cardenal Marco Antonio Colonna. Los trabajos que duraron diez y nueve días se ejecutaron en Zagarolo, a 18 millas de Roma, en una quinta del Cardenal Presidente. En la Biblia de Sixto V se hicieron no pocas correcciones; la nueva Biblia Sixto-clementina se publicó en 1592.

Un teólogo esclarecidísimo, el R. P. Juan Vicente, apellidado por los autores el Asturicense, regentó una clase en la Sapiencia. Véase como se explica Carafa: «Desde el año 1590 hasta el 1595 enseñó teología matutina Juan Vicente, astorgano, con 120 áureos de renta. Este año le hizo Felipe II confesor del archiduque Alberto; pero falleció antes de posesionarse del cargo.» Había nacido Vicente en Astorga el 1544. Afilióse a la milicia dominicana el año de 1559, en San Esteban de Salamanca, y al año siguiente hizo la profesión religiosa. Parte de sus estudios los efectuó en Salamanca y parte en San Gregorio de Valladolid. Según Espera-

bé, leyó la cátedra de Durando en la Universidad salmantina de 1582 a 1586. El P. Getino añade que en 1584 ganó la cátedra de Vísperas al temible Curiel; pero deberá de entenderse «la sustitución del P. Guevara, agustino», porque entre los catedráticos de Vísperas de la Universidad no figura su nombre. El P. Echard pretende que en 1591 le llamó el Maestro General a Roma para que fuera Procurador de toda la Orden; tal vez tenga razón; lo que el P. Vicente escribe en el Prólogo de su obra es, que había ido a Roma para tratar negocios privados y otros comunes a la ínclita Escuela salmanticense. Según Mortier, el Maestro General Beccaria, al partir a su visita de Alemania, dejó en la Ciudad eterna como Procurador y Vicario General a Fr. Juan Vicente de Astorga; y al tornar de esa visita y salir para la de España confirmó como Vicario General a Fr. Vicente de Astorga (sic), español de nacimiento y de formación. En medio de esas ocupaciones, en frase de Echard, encontró tiempo para ser catedrático de la ciencia sagrada en la Sapiencia, y según Fernández y Nicolás Antonio, en Santo Tomás de la Minerva. Que lo fuera de aquí, lo significa él mismo al escribir que había leído dos meses *de gratia habituali* en Santa María super Minervam. Su provincia española le escogió por Definidor para asistir en 1592 al Capítulo General de Venecia. Felipe II le nombró confesor y consejero del Archiduque Alberto; pero le sorprendió la muerte en Roma el 18 de octubre de 1595 antes de que pudiera ejercitar su oficio.

En prenda de su mucho saber legó a la posteridad varias obras teológicas. La primera y principal se intitula de este modo: *Relección de la Gracia habitual santificante de Nuestro Salvador Cristo. Por el R. P. M. Fr. Juan Vicente, astorgano, del Orden de Predicadores, público profesor de Sagrada Teología en la Escuela Salmanticense. En esta obra se trata del mérito, satisfacción, predestinación de Cristo y de otras cosas concernientes a la gracia del mismo. Todo lo cual se insinúa en aquel Indice que antepusimos a toda la obra, inmediatamente después de la Epístola al lector.* (Escudo del Cardenal Alejandrino, Miguel Bonelli, protector de la Orden dominicana). Con permiso de los Superiores. Roma, en la imprenta de Pablo Diani, M. D. XC. Es un tomo en cuarto de 11 hojas preliminares sin foliar, 995 páginas de texto, a línea tirada y 14 hojas finales sin numerar. La impresión es buena.

La segunda edición contiene las siguientes variantes: *Relección de la Gracia santificante habitual de Nuestro Salvador Cristo. Autor el R. P. M. Fr. Juan Vicente, astorgano, de la Orden de Predicadores, en otro*

tiempo público profesor de Sagrada Teología en la Escuela Salmanticense y Procurador y Vicario General de la misma Orden. En donde se trata del mérito de Cristo, satisfacción, predestinación y otras cosas pertenecientes a la gracia del mismo. Todo lo cual se insinúa en el Indice que antepusimos a toda la Obra inmediatamente después de la Epístola al lector. Con Privilegio. (Un grabado en madera del Salvador en ademán de enseñar al mundo). Nápoles. En la Tipografía de Lázaro Scorigii, M. DC. XXV. En folio menor de 285 por 203 milímetros, 8 hs. preliminares sin foliar, 440 páginas de texto a dos columnas. La impresión es también buena. Merece notarse el cambio de dedicatoria; la de la primera edición dirigió el P. Vicente al Cardenal Bonelli, de no muy grata memoria a los dominicos por su intrusión en el gobierno de la Orden; la de la segunda va encaminada por el impresor al Maestro General dominicano.

En el prólogo de la edición romana declara el P. Vicente que escribió de prisa el libro, después de un horrible viaje por mar y una terrible enfermedad. A fin de enaltecer la gracia de Cristo intentará en la obra dilucidar siete controversias: 1.ª Si en el alma racional de Jesucristo hay gracia habitual y santificante. 2.ª Si esa gracia dice relación a la unión hipostática como disposición o antecedente o concomitante a la misma. 3.ª Si es infinita. 4.ª Si la alcanzó mediante su propia disposición y cooperación. 5.ª Si fué necesaria en Cristo para el oficio de redentor en orden a los merecimientos y satisfacción. 6.ª Si es gracia capital de Angeles y hombres. 7.ª Si en virtud de la predestinación le compete al Señor, de suerte que a ella realmente se le predestinase. Algunas sentencias del Asturicense han dado lugar a discusiones. Suárez, Curiel, Raynaud le impugnan porque afirmó que el hábito de la gracia es participación del divino ser en cuanto imparticipado e independiente. A juicio de Echard, le justifica admirablemente y le libra de las fauces del lobo Raynaud el dominico Vicente Baronio en su Apología. A Juan Vicente se le considera como impugnador de las predeterminaciones físicas (1) y defensor de predefiniciones morales mediante excitaciones en los actos del entendimiento y voluntad. Sin embargo Fr. Juan Martínez de Prado lo interpreta en favor de la opinión baneziana, si bien su interpretación no satisface al jesuíta Henao. El célebre dominicano Domingo Pérez observa que Fr. Juan se aparta del común sentir de los teólogos al sostener que la satisfacción de Cristo procede de

(1) El P. Pedro Ledesma, O. P. atestigua de Vicente lo que sigue: «Este autor enseña que la predeterminación física disminuye la libertad». (*Tractatus de divinae Gratiae auxiliis*, pág. 62.)

la virtud de la religión, a la cual, por tanto, pertenece y no a la justicia conmutativa. Otra sentencia del teólogo astorgano suscitó recientemente el P. Palmieri, S. J.: no es de fe que la justificación se realice por la infusión de hábitos realmente distintos del alma; aunque lo es que se verifica por la habitual inmutación de ella. Un moderno escritor franciscano ha hecho notar que sostiene Vicente que los ángeles no recibieron la gracia por los méritos de Jesucristo; el Señor no los redimió, ni murió por ellos.

El Asturicense tiene el defecto, a veces, de amontonar mucha materia y no exponerla con el debido orden y desahogo; pero es un teólogo excelentísimo a quien de justicia compete este elogio que le tributa Henao: «Varón doctísimo como pocos según lo revela su exquisita Relección y la fama en Salamanca.»

Echard no vió seguramente la Relección; si la hubiera visto no escribiría el título de la segunda obra de Vicente en esta forma: «*De origine gratiae tractatus.* Manuscrito según Quetif y Nicolás Antonio.» El autor de la relección se expresa del siguiente modo en el prólogo: «encontrarás algunas cosas en nuestro libro del *Origen y potestad de la gracia*, a que te remito. Ni vayas a pensar que es un título sin sustancia, pues, si te place, podrás, Dios mediante, leer en breve aquella obra impresa en Salamanca, en la que encontrarás mayor abundancia y variedad de controversias. No copiamos aquí lo que allí disputamos con exactitud; tomamos poquísimas cosas de aquel libro, y cuando las tomamos (me acuerdo haberlo hecho una vez) es para completarlas y amplificarlas con algunas dignas consideraciones.» Por desgracia fallaron los propósitos del Asturicense, y el precitado libro jamás salió de los tórculos.

También quedó inédito el tratado *De sciencia Christi (De la ciencia de Cristo)*. El historiador dominicano Fr. Juan R. López, Obispo de Monópoli, afirma en la tercera parte de la Historia General de Santo Domingo, que escribió Fr. Juan Vicente sobre la tercera parte de Santo Tomás hasta la cuestión 16, y llamó a su libro «De la Ciencia de Cristo».

Son curiosas las noticias que el sabio Cardenal Ehrle ofrece de diversos tratados manuscritos conservados en la Biblioteca del Vaticano. En el Códice Ottobense, 1017, después de un escrito de Báñez, sigue: «Escholio del muy Rvdo. P. Fr. Juan Vicente, Presentado, sobre la 40 cuestión de la primera parte de Santo Tomás en la lección de Durando: obtuvo la cátedra el 4 de agosto con 80 votos sobre el competidor. Todos los votos sumaban 344; de los nuestros, 56; de los agustinos, 20.» El comentario

comienza con la cuestión 40, artículo 1.º En el 4.º de esta cuestión se lee: «día 30 de agosto, lección 103». Concluye el 7 de septiembre, en la lección 200, sobre la cuestión 43, con las palabras: «Y hasta aquí de toda esta materia de la Santísima Trinidad, día 7 de setiembre de 1582. Salamanca.» Después de una hoja en blanco, prosigue: «1.ª parte, cuestión 44. De la primera causa de los entes y criaturas (Dios) por el doctísimo maestro Fray Juan de Vincente (sic) el año 1582.» Este trozo abarca la cuestión 44, artículo 1.º hasta el 5.º: si el crear es de sólo Dios; cuestión que se trata minuciosamente. Se termina con la frase: «basta con esto de esta cuestión». Continúa el Comentario, a veces tras una hoja en blanco, del artículo 6.º de la cuestión 44, hasta la cuestión 49, artículo 3.º

El Códice Ottobense 1048 b, contiene «Comentarios a la 2.ª 2.ae de Santo Tomás por el R. P. Presentado Juan de Vicente, catedrático de Durando, año de 1582, en el cual año fueron diez días desde San Lucas (18 de octubre), por haber quitado Gregorio XIII en el décimo año de su Pontificado los minutos a los días bisextiles: y este es para mí el tercer año de Teología en Salamanca». La explicación se extiende desde la cuestión 64 hasta la 78. La fecha última, 1.º de febrero, corresponde a la lección 59. Es dudoso si los tratados siguientes, de censura, cambios, monte de piedad, le pertenecen.

Códice Ottobense 288. A un Comentario de Medina sigue un trozo de la explicación de Vicente, folio 309 a. Cuestión 100 de la 2.ª 2.ae del Angélico expuesta por el Rmo. Maestro sapientísimo Fr. Juan Vicente. En el margen: Febrero, día 4, en la fiesta de Santa Agueda. Consta el comentario de 71 lecciones hasta el artículo 6.º de esta cuestión 100; concluyese en el folio 367 b con las cláusulas: «Y esto se diga de esta materia de Simonía en alabanza de Dios y de su Santísima Madre; en el día inmediato siguiente a la fiesta del Corpus Christi de 1583.»

Códice Ottobense 1027. Tras varios tratados de Peña, hay un tercer escrito de nuestro autor. Empieza la materia de la Excomunión dividida en cinco artículos y explicada muy bien por el M. R. P. Fr. Juan Vicente, maestro en la lección durandana (sic). Comenzóse el 13 de junio de 1581. El tratado principia con una declaración del autor, que expone el asunto: es minuciosa y completa. Termina: Fin. Adiós.

No menciona Carafa otros profesores españoles de Teología; pero es indudable que los hubo (1). En la Sapiencia explicaron dos carmelitas de

(1) Montells, en la *Historia del origen y fundación de la Universidad de Granada* (pág. 861), dice que Suárez, S. J., explicó en la Sapiencia de Roma.

la Observancia, que se grangearon el dictado de excelentes teólogos. Llamábase el primero Angel Palacio. El P. Blasco, que editó un tratado teológico de este religioso, da a su autor los títulos siguientes: Provincial, Catedrático de Vísperas de Teología en la Universidad de Huesca, y antes en la Sapiencia Romana, y calificador de aquella Santa Inquisición. Vallín escribe que el P. Palacio enseñó por doce años en la Universidad de Roma. Latassa trazó un breve bosquejo de su vida. Nació en Aguero (diócesis de Pamplona); ingresó en el Carmelo Observante; explicó Artes en la Universidad sertoriana, en donde tomó la borla de Doctor en Teología. Sostuvo en el Capítulo general de su Religión, celebrado en Roma, conclusiones teológicas, con reconocida competencia, y leyó doce años cátedra en la Sapiencia; se le hizo consultor de las Congregaciones de la General Inquisición e Indice, Prior de su Convento, Provincial de Aragón en 1617, Visitador de las provincias carmelitanas de Cataluña y Andalucía, y fué Catedrático de Escritura y Vísperas de Teología en la Escuela Oscense. Acabó sus días en 1645. La Biblioteca Carmelitana asegura que también enseñó Teología en Ticini.

Acerca de las obras que brotaron de su pluma hay gran confusión. Vamos a examinar primero la que conocemos y luego discutiremos sobre las que le adjudica Latassa. *Seis tratados sobre la Primera de la Segunda de Santo Tomás: autor el muy R. P. M. Fr. Martín Ximénez Embún, de la Orden de Carmelitas... Hánse añadido dos tratados, uno de pasiones y virtudes de Miguel Ripol... y el otro de Gracia de Angel Palacio, Provincial, Catedrático Vespertino Oscense... Por el R. P. M. Dionisio Blasco...* Zaragoza, en casa de Domingo Gascón, impresor, año 1683. En un infolio de 290 × 200 mm. El P. Blasco recogió estos tratados, los resumió y publicó a expensas del eximio carmelita Lumbier. El tratado de la Gracia del P. Palacio llena las páginas 245-334, y se distribuye en tres partes: 1.ª Auxilio de la gracia actual. 2.ª Justificación. 3.ª Mérito. Adopta su esclarecido autor el método escolástico y es independiente en las opiniones de escuela. Admite la moción para los actos individuales, pero no la predeterminación tomística; la voluntad movida de la gracia se determina físicamente por sí misma. Sostiene que entre la gracia habitual y el pecado sólo hay repugnancia física. El *facienti quod est in se* lo entiende de los actos naturales buenos en cuanto *negativamente* disponen a la gracia. Defiende la reviviscencia total e inmediata de los méritos, en

Esta inexactitud y otras de aquel historiador corrigió De Scorraille en *El P. Francisco Suárez* (lib. 9, cap. 1, núm. 4).

el que se justifica. Es muy digna de notarse esta afirmación que hace: Sobre la naturaleza de la gracia teológica actual hay una guerra feroz entre tomistas y antitomistas, un conflicto perpetuo, y semejante cuestión se debate más de lo que conviene. El teólogo jesuíta Aranda elogia el trabajo por lo conciso y claro; pero adolece de ser poco positivo y demasiado polémico.

Latassa le atribuye las obras siguientes:

1.ª *Sententiae Theologicae, Sentencias teológicas*, Roma, 1613; en cuarto. Las dedicó al Cardenal D. Antonio Zapata. No hemos logrado verla, a pesar de nuestros esfuerzos. Suponemos que serán las conclusiones que mantuvo en el Capítulo General de su Religión.

2.ª *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás, divididos en cuatro tomos.* El manuscrito vióIo el P. Luis Jacob de San Carlos, en 1640, en la Biblioteca del convento de Santa María transpontina de Roma. Después se imprimieron, en 1670, en Zaragoza, por Antonio Verges, reducidos a compendio, merced al estudio y diligencia del P. Dionisio Blasco, oscense, profesor carmelita. Pero, ¿es exacto que se imprimieran? Nosotros no hemos hallado rastro de semejante impresión.

3.ª *De Gratia auxiliante tractatus, Tratado de la Gracia auxiliante*, Zaragoza, por Domingo Gascón, 1681. Juzgamos que se alude al tratado estampado por Blasco en 1683, y que no existe formando un tomo aparte. Faci parece indicar que existía dicho tratado manuscrito en la Biblioteca del Colegio de San José de los Carmelitas de Zaragoza.

4.ª *Del misterio escondidísimo de la Santísima Trinidad.* Este tratado vióIo el P. Luis Jacob en la librería del citado Convento de Roma, y de él, según la Biblioteca carmelitana, se valió en su Teología Abreviada el P. Blasco. Mas de esto último nos permitimos dudar, porque Blasco no habla de la Trinidad en lo que se denomina su Teología Abreviada. ¿Se confundirá con el P. Lumbier, a cuyos tratados (uno de la Trinidad) apellidaba el P. Ojea, S. J., *Theologia abbreviata?*

5.ª *De la Bienaventuranza, Gracia, Voluntario e Involuntario, Primero* y *Segundo tratado de la Eucaristía.* Todos estos manuscritos se hallaban en la mencionada Biblioteca del Colegio de San José.

El segundo carmelita, profesor de Teología en la Sapiencia, decíase Juan Bautista Lezana. Había visto la primera luz en Madrid el 23 de noviembre de 1586. A los veintiún años vistió en su villa natal el hábito gris de los Carmelitas Observantes; en 1602 hizo su profesión religiosa. Estudió Filosofía en Toledo, Teología, en Alcalá y en Salamanca, donde tuvo

por maestro al P. Pedro Cornejo. De discípulo pasó a profesor, y ocupó las cátedras de Filosofía en Valdemoro y de Teología en Toledo y Alcalá. En 1625 se le eligió como definidor para el Capítulo General de su Religión, celebrado en Roma; y en la ciudad de los Papas perseveró lo restante de su vida. Desempeñó cargos de mucho lustre: fué prefecto de estudios y catedrático de Teología en el Convento de Santa María Transpontina, Provincial de Tierra Santa, Asistente de varios Generales, Procurador General, cronista de su Orden, Consultor de las Congregaciones del Indice, Ritos y otras, y examinador de beneficios. Falleció en Roma el 29 de marzo de 1659.

Pero ¿explicó en la Sapiencia? No hay duda: él mismo, en la portada de su Suma de Teología, entre sus títulos enumera el de público lector de la Sapiencia romana. Y ¿qué cátedra desempeñó? Responde Hurter que por doce años enseñó allí metafísica, siendo muy apreciado de los Sumos Pontífices Urbano VIII, Inocencio X y Alejandro VII. Mas debió de leer también Teología, según se infiere del prólogo de su obra teológica, en el que se expresa de esta suerte: Comprende este tomo la teología antigua, la teología que casi por treinta años dicté en España, en Alcalá y Toledo, y después en el Convento transpontino de Roma y, últimamente, en la Sapiencia Romana; *ac novissime in Sapientia Romana.*

A porfía elogian a Lezana sus contemporáneos: León Alacio llega a decir que en el conocimiento de las Sagradas Letras había pocos que se le comparasen. Escribió e imprimió diversos libros de Teología. El primer estreno de su pluma en esta materia se intitula: «*Libro Apologético por la Inmaculada Concepción de la Virgen María, en donde se defiende que no sólo careció de pecado original, sino también que no pecó en Adán, ni tuvo el débito próximo del original. Al Ilustrísimo Patriarca del Nuevo Mundo.* Su autor, el P. Fr. Juan Bautista de Lezana, del Orden de los Carmelitas y Lector de la Sagrada Teología en Alcalá. Año 1616. Con Privilegio. En Madrid, en casa de la viuda de Alfonso Martín». Es un libro en cuarto, de 208 × 153 mm., y 167 folios; impresión mediana. Descríbelo el Sr. Pérez Pastor en la Parte Segunda de su Bibliografía Madrileña.

Afirma el autor que defenderá dos cosas: 1.ª, que la Virgen careció de pecado original; 2.ª, que no tuvo débito próximo. Para eso en los 36 capítulos que contiene la obra, alega testimonios del Génesis, Job, Salmos, Ezequiel, Cantar de los Cantares, varias figuras del Antiguo Testamento, sentencias de los Pontífices y Concilios, revelaciones y milagros, palabras de Cristo, Apóstoles y de los Santos Padres. Pretende que Santo Tomás

y San Buenaventura sostuvieron la sentencia piadosa. Los últimos capítulos desde el 32, los dedica a demostrar que se vió María exenta del débito próximo; se funda en que antes del pecado de Adán se eligió a la Virgen para Madre de Cristo, y que exigía el decoro no incluírla en el pacto. A su juicio, el Génesis prueba entrambas partes de su Apología. Los Salmanticenses opinan que fué Lezana el primer paladín de la sentencia negativa del débito próximo; Macedo los contradice. Aparece el autor en este libro agudo, buen dialéctico, hábil en las polémicas de escuela; pero peca de crédulo, le falta crítica, echa mano de muchos apócrifos, sin exceptuar los plomos de Granada, y es poco esmerado en la interpretación de los textos escriturarios.

La obra teológica por antonomasia es la «*Suma de Teología Sagrada, que abarca con la posible claridad y brevedad todos los tratados que los teólogos suelen discutir en las Escuelas. Sácase del Angélico doctor y de otros príncipes eclesiásticos, singularmente de los Maestros de la Orden Carmelitana. Primer tomo correspondiente a toda la primera parte de Santo Tomás. Por el P. Maestro Juan Bautista de Lezana, carmelita español, matritense, consultor de la Sagrada Congregación del Indice, lector público en la Sapiencia Romana, examinador de beneficios.* Roma, imprenta de Vidal Mascardi, 1651. Con permiso de los Superiores.»

Tomo Segundo correspondiente a la Primera de la Segunda de Santo Tomás. Al Eminentísimo Príncipe y Reverendísimo Sr. Cardenal Colonna... Roma, imprenta de Jacobo Fæi, hijo de Andrés.

Suma de Teología Sagrada que comprende los tratados de Fe, Esperanza, Caridad, Prudencia, Fortaleza, Templanza y Gracias gratis dadas... Tomo tercero correspondiente a la Segunda de la Segunda del mismo Santo Doctor. En la misma imprenta, 1658.

Son infolios de 338 × 224 mm. y 594 páginas, 539 y 422 respectivamente. Las materias que desenvuelve son las mismas de la Suma de Santo Tomás, hasta la segunda de la segunda; el primer volumen comprende siete tratados, otros tantos el segundo y cuatro el tercero. Los tratados se dividen en disputas y éstas en cuestiones. «Seguiré, dice Lezana en el Prólogo, en los tratados el orden de la Suma de Santo Tomás, y lo mismo haré en las cuestiones y artículos, si no es que la claridad y concisión pidan, alguna vez, otra cosa; me abstengo de largas discusiones, de transcribir al Angélico, por más que sus enseñanzas las llevo en la boca y corazón y de alegar a la letra los Santos Padres. Como me dirijo a carmelitas, aduciré sus autores. Omito las cuestiones *de auxiliis* o las que con

ellas se enlazan, para obedecer las prescripciones pontificias». A pesar de escribir para los carmelitas observantes, no es baconista el preclaro autor, sino ecléctico en las opiniones de escuela, aunque se inclina más que a ninguna a la tomista. Rechaza la ciencia media, la posibilidad de una criatura a la que sea connatural la visión beatífica y repone la bienaventuranza formal en el solo acto del entendimiento. En cambio, sostiene que no repugna absolutamente que se den muchos ángeles únicamente diversos en número dentro de la misma especie, que los actos remisos de caridad en el justo merecen aumento de gracia, que se confiere cuando se realizan, y que el pecado mortal expele físicamente la caridad. Brilla el docto carmelita por su claridad, concisión y prudencia; pero emplea en ocasiones las falsas decretales y documentos espúreos, su interpretación escrituraria es a veces desacertada, y omite frecuentemente las citas de los Santos Padres y teólogos alegados.

Consultas varias teológicas, jurídicas y regulares para instrucción de las conciencias acerca de las controversias promovidas en los Sagrados Tribunales de la alma Roma, de las cuales la última, como corona de la obra, versa sobre el papado singularísimo de San Pedro en la Iglesia, con exclusión también del apóstol San Pablo... Venecia, en la imprenta de Francisco Baba, 1651. Consta de un tomo en folio de 314 × 225 mm. La postrera cuestión, que abarca desde la página 379 hasta la 402, es teológica y lleva el siguiente epígrafe: «Ocasión del hecho.—Proposición del anónimo que San Pablo era cabeza de la Iglesia Romana, como San Pedro, sin subordinación a éste.—Proposición cismática, escandalosa, singular, temeraria, blasfema, herética.»

Rebate en esta cuestión a los galicano-jansenistas, que divulgaron dos libros anónimos en apoyo de la absoluta igualdad de San Pedro y San Pablo en el régimen de la Iglesia universal y sostuvieron por la pluma de Arnaud, en el Libro de la frecuente comunión, que Pedro y Pablo eran dos jefes (independientes) de la Iglesia. Estriba para refutarlos en testimonios de la Escritura, de los Padres de los siete primeros siglos, de los Concilios y escritores eclesiásticos, de los historiadores, y deshace las cavilaciones y sofismas de los adversarios. Por fin trae el decreto de Inocencio X, que condena semejantes libelos. Muestra el autor grande erudición y eficacia de raciocinio, pero se vale de muchos testimonios apócrifos.

Seis son, por lo menos, los compatriotas nuestros que enseñaron Teología en la Universidad Romana. No solamente significaba honor el ser elegido para explicar en la Sapiencia, a la que anhelaban dar esplendor y

realce los Soberanos Pontífices, sino que en sus cátedras podía recogerse copioso fruto por el numeroso y variado concurso de alumnos. Carafa atestigua que en estos tiempos (pontificados de Julio III, Pío IV, Pío V, Gregorio XIII...) venían a estudiar jóvenes de todas partes de la cristiandad a Roma, patria común de todos y madre de las buenas enseñanzas. Con razón, pues, escribía el P. Lampillas estas palabras, que servirán de colofón a nuestro trabajo: «El Colegio Romano y la Sapiencia fueron los clarísimos teatros de sus desvelos literarios (de los profesores españoles), que sirvieron de tanta utilidad a la Iglesia, y que debieron las demostraciones más particulares a los Romanos Pontífices, bien que no han merecido lugar en la historia literaria de Italia por Tiraboschi».

A. Pérez Goyena.

Identidad del cuerpo mortal y resucitado [1]

En el precedente artículo, después de exponer la innovación de Durando, terminábamos preguntando qué iba a suceder con una teoría que con tantos visos de sencillez, claridad y *filosofía* pretendía dar un corte radical en la áspera cuestión de la identidad del cuerpo resucitado. Por fortuna no es ya necesario para nuestro propósito, dogmático y teológico ante todo, empeñarse en una acumulación de citas que, sin dar mucha luz, fácilmente podría desagradar a muchos de nuestros lectores. Tentemos más bien de trazar ciertas líneas generales y en este sentido hacer breves observaciones.

Comencemos diciendo que hasta mediados del siglo XIX no conocemos (2) autor alguno ortodoxo que siga la teoría de Durando en términos iguales o, por lo menos, equivalentes. Esto supuesto, ocurre preguntar: 1.° ¿Puede siquiera señalarse alguna atenuación del vigor con que hasta el siglo XIV fué defendida la sentencia tradicional? 2.° ¿O quizá alguna concesión, a lo menos accidental, a las ideas de Durando o a otras parecidas?

En cuanto a lo primero, es preciso distinguir entre el tiempo anterior y posterior a la reforma. Los comienzos del siglo XIV marcan el término del período creador y clásico de la escolástica. Los dos siglos siguientes son tiempos en que se vive de las riquezas de lo pasado, sin que nuevos estimulantes empujen a una ascensión más alta, por lo menos en la parte

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n. 6, págs. 113-133.

(2) Deseamos notar expresamente al principio de este artículo, a fin de que sirva para él y todo lo restante que, sobre todo desde el siglo XV en adelante, en todas nuestras afirmaciones históricas debe sobreentenderse la restricción que de una vez para siempre ponemos, a saber, «según alcanzan nuestras noticias». Pues nada nos extrañaría, dada la enorme difusión de impresos, que, no la parte propiamente dogmática en que mantenemos como objetivas nuestras afirmaciones generales, sino la parte más bien histórica, esto es, la relativa a escolásticos y autores modernos, tuviera que ser rectificada en algún punto, aunque esperamos que eso no será por aducirse autor alguno, ni de primero ni de segundo orden, sino más bien bastante secundario.

documental y positiva de la teología. Más aún, bajo este aspecto podemos notar en la generalidad una falta creciente de contacto con las fuentes dogmáticas y teológicas. Consecuencia de esto es el combatir no pocas veces la teoría de Durando, más que nada con razones filosóficas (1), con lo cual se pierde el verdadero punto de vista de la cuestión. Hay más todavía: precisamente en estos dos siglos de cierto alejamiento de las fuentes y documentos teológicos, se encuentran los dos escritores antiguos que hablan con mayor benignidad de Durando, hasta el punto de conceder a su teoría, cosa inaudita hasta entonces, cierta probabilidad. El primero y más benigno es Pedro de Palude († 1342). Hablando este autor de la opinión de Durando, escribe: «... supposito quod in homine sit tantum una forma substantialis, si anima Petri fieret in materia prima quae fuit in corpore Pauli (dubitatur) utrum esset idem Petrus qui fuit prius. Et dicunt quidam *probabiliter* quod cujuscumque materiae uniatur in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum numerum» (2). Siguen las dos razones de Durando, y a continuación añade acerca de la sentencia tradicional: «Alii *communiter* dicunt etc.;» y más abajo, con frase todavía más benigna: «Si quis ergo velit sustinere secundam opinionem, quia communior est etc.» (3) Pedro de Palude es el único escritor benigno que hallamos en todo el siglo XIV y aun el más benigno de todos hasta el siglo XIX. En cambio, la impresión causada por la primera lectura del gran Capréolo, es de severidad contra Durando. Sus frases son enérgicas: «... improbatio illarum rationum non sufficit, quia fundatur in hac falsa consequentia... Ista autem consequentia nullius est valoris.» Había dicho Durando, como vimos, que en su teoría ni siquiera tenían lugar muchas dificultades; a lo que responde Capréolo: «...illae difficultates, licet evaderentur per illam viam, non tamen sine multo inconvenienti; et, dum evaderent unam, inciderent in multas alias difficiliores. Opinio autem communis S. Thomae evadit illas difficultates

---

(1) Véase, por ejemplo, Pedro Aureoli, O. M., en sus *Comentarios a las Sentencias*, IV, dist. 44, q. unica, a. I, pag. 203, 204 (Roma 1605). Oiganse algunas frases que indican su modo de arguír: «Haec positio distat multum ab intentione philosophi» (ib., pag. 203, col. b.): «Sed haec opinio tollit quod materia non manet eadem in tota transmutatione contra omnem philosophiam» (ib., pag. 204, col. b.): etc.

(2) In IV, dist. 44, q. 1.ª, fol. CXCIX^{r}, col. b (París 1518).

(3) Ib., fol. CXCIX^{v}, col. a, y fol. CC^{r}, col. a.

sine quocumque inconvenienti, ut diffuse patet per ipsum, etc.» (1). Más aún: al citar el texto de Paludano, cambia el *communior* por *communem*, «Si quis ergo velit sustinere communem opinionem» (2); es decir, la opinión común. Y, sin embargo, he aquí que en una respuesta nos encontramos con esta expresión benigna: «...rationes oppositae partis (es decir, de la sentencia tradicional) sunt *probabiliores*» (3). Con esto parece Capréolo conceder probabilidad a la teoría de Durando; si ya no es que *probabiliores* no siempre tuviese entonces la significación corriente de ahora, en que, al calificar de *más probable* una sentencia, concedemos, por lo mismo, probabilidad a la opuesta.

Con de Palude y Capréolo se acaban los escritores ortodoxos y benignos que conocemos hasta mitad del siglo XIX (4). Esta gran escasez es un indicio bastante expresivo. La teoría de Durando se presentaba con unos atractivos filosóficos innegables, sobre todo dentro del tomismo; era, además, tiempo aquel en que los doctores católicos, noblemente orgullosos de

---

(1) In IV, dist. 44, q. I, a. III, ad argum. Durandi, ad 3.um et ad 4.um (edic. por los PP. Paban y Pègues, O. P., Tours 1908), t. VII, pag. 59.

(2) Ib., ad 1.um, pag. 57.

(3) Ib., ad 3.um, pag. 58. En el elegante y claro compendio de Capréolo, compuesto por Soncinas y completado por Isidoro de Insolanis, se omite todo el párrafo en que está dicha frase benigna (Pauli Soncinatis, epitomes quaest. Joan. Capreoli super lib. Sent. pars altera, complectens l. III et IV, per F. Isidorum de Insolanis edita et multis in locis suppleta, dist. 44, q. I, conclus. III, Lión 1580, pag. 179). Toda la distinción 44 es obra del editor (ib., pag. 77).

(4) El erudito P. Enrique Henríquez, en su *Suma de Teología Moral*, publicada por primera vez en Salamanca (1591-1593), no citaba contra la sentencia tradicional sino a tres autores: Orígenes, Durando y Juan de Nápoles, «negantes requiri ad identitatem ut resumatur eadem materia, quia sat est eadem anima» (*Summae Theol. Mor.*, ll. XV, l. ult. de fine hominis, cap. XXVI, Maguncia 1613, págs. 111, 112).

No vemos claro si debe juntarse a de Palude y Capréolo el P. Juan de Salas, S. J. († 1612). Es verdad que escribe: «*Probabilius* autem judico, ad identitatem numericam hominis necesse esse ut aliquid materiae, quam habuit in hac vita, habeat etiam in resurrectione»; pero poco antes el mismo autor acababa de decirnos que «CERTUM... mihi est non fore eumdem numero hominem simpliciter, si nihil habeat ejus materiae quam habuit in hac vita. Durandus autem, etc.» (In I-IIae, t. I, tract. 2, disp. 14, sect. 12, Barcelona 1607, nn. 80 y 81, pag. 584). Verdaderamente no son fáciles de concordar estas dos expresiones, y juzgamos superfluo detenernos en averiguar si una tiene un matiz subjetivo y otra más objetivo.

la altura a que habían subido la especulación filosófica, gustaban de discutir *en filósofo*, lo que a veces era ocasión de relegar demasiado a segundo término la parte documental y positiva. Ahora bien; por poco que un espíritu docto y cultivado se desoriente en la presente cuestión y coloque el problema en un plano de discusión puramente filosófico, se siente fuertemente atraído por soluciones iguales o parecidas a las de Durando. De ahí que uno *a priori* hubiera creído encontrarse con mayor benignidad y hasta con adhesiones, más o menos veladas, a dicha teoría. Por donde es muy significativo que, aun entre los más adictos al puro tomismo, adhesiones no haya en rigor ninguna, y sólo uno, o a lo más dos autores, si hemos de contar a Capréolo, hablen con cierta benignidad. Añadamos por fin que los tres teólogos, a juicio del doctor Scheeben (1), más universales y positivos de aquel tiempo, no parecen querer darse por enterados de la teoría de Durando: nos referimos a San Antonino de Florencia, a Dionisio Ryckel, el Cartujano, y al tenido en su tiempo por un prodigio, el español Alfonso Tostado *(Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne)*. Si San Antonino no trata exprofeso la cuestión (2), en cambio el Cartujano, y sobre todo el Tostado, tratan con gran amplitud la materia (3).

Las dos precedentes manifestaciones, diluídas en la corriente de dos siglos, XIV y XV, quedan bien contrapesadas, no sólo por un silencio consciente y glacial en no pocos autores a quienes en manera alguna es desconocido Durando, sino también por las acres censuras y enérgicas calificaciones que, así como aquél, brotan en los siglos siguientes, siglos en que, por razón principalmente de las luchas con los reformadores, se hubo de recurrir, sobre todo al principio, a un estudio intenso y a un empleo singularmente rico y bien compulsado de la Escritura y Tradición. Antes de entrar en algunos pormenores, notemos aquí una particularidad, y es

---

(1) *La dogmatique*, I, sur l'histoire de la théol., § 58, n. 1066 (traduct. de P. Bélet, París 1877), pag. 684.

(2) Deja ver sus ideas en su *Summa theologica*, p. IV, titul. XIV, cap. XI (Lión 1529), págs. 148 sigs.

(3) Del Cartujano, véase, por ejemplo, In IV, dist. 43, q. I, en la que cita largos fragmentos de Santo Tomás, Guillermo de Augvernia, Enrique de Gante, Pedro de Tarantaria y otros. (*Opera omnia*, t. XXV, Tornaci 1913, págs. 243 sigs.). Del Tostado pueden verse las extensas discusiones que agita en sus Comentarios a San Mateo a propósito del cap. XXII (*Commentaria in sextam partem Matthaei*, Venecia 1596, t. 23, principalmente págs. 71 sigs.)

que de muchos no pueden citarse acusaciones expresas y formales contra la sentencia de Durando, por la razón sencillísima de que el lugar más propio de discutir la cuestión es el tratado «de Novissimis», y la mayor parte de los grandes teólogos tomistas desde el siglo XV en adelante, dejado el Maestro de las Sentencias, se ciñen a comentar la Suma de Santo Tomás, la cual, como es sabido, deja imperfecta aun la parte sacramentaria. Sin embargo, claro está que las ideas tradicionales pululan incidentalmente en multitud de pasajes, como cosa aceptada y corriente, v. gr., al tratar de las reliquias o de la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo o de la felicidad del hombre. Aun donde uno menos lo esperaría, le salen al paso observaciones que suponen la sentencia tradicional; así, por ejemplo, al discutirse la licitud de la antropofagía, no es raro hallar como uno de los argumentos en contra que el comer carnes humanas es hacer injuria o poner obstáculo a la resurrección (1). Deseará el lector oir algunas de esas censuras, y como es natural, de labios no escotistas; pues de éstos ya puede suponerse *a priori*, dadas sus opiniones filosóficas, lo que en realidad es: que generalmente o no mientan para nada a Durando y su teoría, vestida extraordinariamente bien *a lo tomista*, o la rechazan con graves cargos.

Pero ante todo recordemos, a manera de cuadro histórico de líneas generalísimas, que a partir del siglo XVI comienza un período de ascensión en las ciencias eclesiásticas: exégesis, patrística y teología escolástica, que llega a su apogeo después del Tridentino hacia 1570 y se mantiene espléndido con una riqueza y variedad de producciones gigantes, quizá única en los anales de la Iglesia, hasta la mitad del siglo XVII, 1660; tiempo en que comienza a decaer gradual e insensiblemente el espíritu genuinamente teológico, bien que conservando todavía, aunque amortiguados, bastantes rasgos de su anterior grandeza, hasta que por los años de 1780 languidece rápidamente y llega hasta la postración, de la que no comienza a levantarse establemente si no es bien entrado el siglo XIX, 1830 ó 1840. Y esto supuesto, escuchemos una voz autorizada, que suena todavía en el período de preparación que se extiende hasta 1570. Domin-

(1) Por ejemplo, el inmortal Victoria, O. P., en su relección *De temperantia* amontona razones contra la antropofagía, las cuales expone con singular vigor y brevedad. Una de ellas es: «Item fieret injuria resurrectioni, cum confunderentur corpora hominum.» (El ejemplar que poseemos no lleva fecha de impresión; le falta al final alguna hoja y quizá la portada principal; está numerado por folios; el último, antes de los dos índices correspondientes a dos tomos, es 423; el de la cita, 266 r).

go Soto, O. P., lumbrera del Concilio de Trento, varón moderado y ecuánime en sus juicios, dice así: «Cada cual ha de resucitar con el mismo cuerpo en que vivió; el cual no sólo sea el mismo extrínsecamente, a saber, en cuanto esté informado y animado por la misma alma racional, sino también en cuanto ha de reconstituirse de los mismos despojos y partes de elementos en que se había convertido. Esta conclusión no es tan expresamente de fe como la primera; sin embargo, el que la negase no podría menos de incurrir en nota de *temeridad y aun quizá peor*» (1). Esa nota peor la darán después otros autores pertenecientes ya al período cumbre de la gloriosa época teológica que abraza las dos mitades, segunda y primera, de los siglos XVI y XVII. Estio, en sus egregios comentarios al libro de las Sentencias, da a la opinión de Durando el calificativo de *errónea:* «Se ha de evitar en este lugar cierta opinión de Durando singular y errónea» (2). Su sucesor en la cátedra, y bien conocido como tomista, Sylvio, al llegar a la cuestión de la resurrección, insiste en la misma censura de Estio: «Respondo que esa opinión de Durando es errónea» (3).

Significativas son estas censuras; pero quizá no lo es menos el gesto de desdén que descubrimos echando una ojeada sobre los años que median entre 1660 y 1680, y que marcan un período de calma, glorioso todavía, principalmente en la parte positiva, aunque con tendencias crecientes a la disolución. Calmet, O. B., el mayor exégeta quizá de este período, y el Cardenal Gotti, O. P., uno de sus mejores teólogos y de filiación genuinamente tomista, tratan con no pequeña amplitud la cuestión de la resurrección. El lector se quedará un tanto maravillado al saber que ni el uno ni el otro se dan por enterados de Durando; y eso que Calmet, además de las veces que trata el asunto en sus comentarios a la Escritura, tiene una disertación expresa acerca de la materia, intitulada «De mortuorum resurrectione (4); y el Cardenal Gotti desciende a no pequeñas

---

(1) In IV, dist. 44, q. unica (Salamanca 1560), pág. 440.
(2) In IV, dist. 44, § 3 (París 1662), pág. 198.
(3) In suppl. S. Thom., q. 79, a. 1, ad 10 (Amberes 1714), pág. 768.
(4) *Prolegomena et Dissertationes in omnes et singulos S. Script. lib.*, colección arreglada por Mauri (Lucae, 1729), t. II pág. 244, sgs.—En su *Dictionarium historicum etc. S. Script.* (Venecia, 1734), palabra *Resurrect.*, Calmet con mal gusto no se entretiene sino en minucias.

minuciosidades (1). Sobre Calmet y sobre Gotti y sobre todos los demás de este período encúmbrase por la serenidad de juicio y santidad de vida el Doctor de la Iglesia San Alfonso M.ª de Ligorio († 1787). El Santo Doctor llega hasta citar a Durando en la cuestión de la resurrección; como se ve, la ocasión era oportunísima; mas a pesar de todo para nada hace mención de la teoría del *doctor Resolutissimus*, y constantemente discurre en el supuesto de la explicación tradicional (2).

Y comienza a decaer la teología hasta descender a un bajísimo nivel. Sobre un fondo obscuro, en que confusas se agitan ideas sanas teológicas con otras muchas de sabor impuro aportadas por el jansenismo, galicanismo y filosofismo, campean solamente algunos nombres ilustres, reliquias más bien de lo pasado. Claro está que la obra teológica más importante de este período, «el único tratado completamente correcto, que lucha con una gran firmeza y con la conciencia clara del fin que se propone» (3), las *Institutiones theologicae* (4) de Liebermann, tratan la cuestión de la resurrección en sentido netamente tradicional; además ni una vez siquiera citan a Durando. Pero el fenómeno singular está en la persistencia de los apologistas en las explicaciones tradicionales frente a las burlas mismas de los filósofos. Nada parecía tan obvio como el que aquellos que habían de combatir el filosofismo, evitasen sus sarcasmos con el fácil expediente proporcionado por Durando. Cuando Voltaire, renovando dificultades siempre viejas y siempre nuevas, preguntaba: «Un soldado bretón viaja por el Canadá; acontece que por una casualidad harto ordinaria se encuentra sin comida; y vese obligado a comer de un Iroqués que había matado la víspera. Este Iroqués se había alimentado de jesuítas durante dos o tres meses: una gran parte de su cuerpo se había transformado en jesuíta. He ahí el cuerpo de este soldado compuesto de Iroqués, de jesuíta y de todo lo que antes ha comido. ¿Cómo cada uno volverá a tomar aquello preci-

---

(1) *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae*, t. III, in III p. et suppl., tract. XV, q. V, dub. I, et sqs. (Venecia, 1781), página 625 sgs.

(2) *Opera dogmatica*, edit. Walter, SS. R., t. II, tract. VIII, dissert. V. pág. 560 sgs. (Romae, 1903).

(3) Scheeben, o. c., § 59, n. 1.111, pág. 717.—Cfr. Hurter, *Nomenclator*, t. V, cols. 919-922.

(4) T. II, l. 7, cp. III (Maguncia, edit. 8.ª, 1858), pág. 816 sgs.—Salieron a luz por primera vez las *Institutiones* de Liebermann en Maguncia, 1819-1827 (Cfr. Hurter, l. c.).

samente que le pertenece? y ¿qué será lo que le pertenece como propio?» (1): cuando esto preguntaba Voltaire, hubiérasele podido responder que todos sus sarcasmos y regocijos carecían de base sólida, puesto que nada importaba para la resurrección tomar una u otra materia. No hubiera sido la primera vez sino una de las veces en que nuestros apologistas de entonces, empeñados en suavizar las doctrinas tradicionales, entraban por caminos nuevos que no se habían permitido nuestros mayores. Sabido es cuán laxos se mostraron en varios puntos, aun varios de los apologistas más ortodoxos, como Bergier y Feller, v. gr. en el problema de la salvación de los infieles, en lo tocante al fuego del infierno y así en otras materias. Y no obstante ni Bergier (2) ni Feller (3), para no citar al egregio Muzzarelli (4), ni otro apologista contemporáneo *que sepamos*, abandonó la posición tradicional. Como los Santos Padres frente a las burlas de los gentiles se mantuvieron impertérritos en guardar, cual sagrado depósito, que el cuerpo resucitado será el mismo precisamente por la reunión del alma a la misma materia, sin recurrir jamás a las sencillas y obvias explicaciones de una igualdad sensible de facciones u otras semejantes: así los apologistas católicos del siglo XVIII frente a los nuevos gentiles de aquel siglo, más perversos aún y refinados, conservaron substancialmente en este punto las posiciones antiguas y su pensamiento es hijo genuino de la Tradición. Algunos ni siquiera se espantan de recurrir a verdaderos extremos para dejar incólume la explicación tradicional. Feller, por ejemplo, al resolver la objeción tomada de los antropófagos, no muestra arredrarse, aun cuando hubiera de recurrirse a la hipótesis, horri-

---

(1) *Dictionnaire philosophique*, résurrect., sect. IV, «Oeuvres complètes», t. 19 (París, libr. Hachette, 1876), págs. 265, 266.

(2) Entre otras obras del notable apologista puede verse *Dictionnaire de théol. dogmat. liturg.* etc. «Résurrect. génér.», t. IV (a. 1851), editado por Migne en su *Encyclopédie théol.*, t. 33.

(3) *Catechisme philosoph. ou recueil d'observations*, etc., quatrième edition corrigée et considérablement augmentée, (Paris, chez les libraires associés, 1804); t. III. 1. 4, ch. V, art. VI, nn. 464-472, págs. 71-91.—Citamos precisamente esta edición como curiosidad bibliográfica; pues no se encuentra mencionada ni siquiera en la larga lista de Sommervogel. (Biblioth. de la C.ie de Jésus, t. III, nouv. édit., 1892). Es propiedad de la biblioteca de la Universidad de Barcelona.

(4) Véase el opúsc. 17 de su obra *Il buon uso della Logica in materia di Religione* (Fuligno 1787-1789.)

blemente difícil, ideada ya por algún antiguo escolástico (1), de suponer que una misma materia constituya a la vez varios cuerpos. Sus palabras son dignas de citarse, porque muestran al mismo tiempo cuán unidas estaban en su concepto las ideas de resurrección con el mismo cuerpo y resurrección con la misma materia en el sentido tantas veces indicado. Después de cinco observaciones, todas menos una muy atinadas, propone por fin como último recurso la siguiente: «60. Aun cuando debiésemos reconocer la existencia de una sola y una misma materia en muchos cuerpos, esta hipótesis no iría tan fuera de razón como el desprecio de una verdad confirmada por todas las luces de la revelación y estrechamente conexa con el dogma consolador de la inmortalidad. Pero esta reproducción, aunque muy posible, lo repito, es aquí absolutamente inútil. El que crió el mundo, y por la virtud de su palabra sacó de la nada todas las cosas, no puede jamás perder de vista todas las partes de materia que forman nuestro cuerpo. Estén separadas y dispersas en mil diferentes lugares del mundo; hállense ocultas en los profundos abismos del mar o en las entrañas de la tierra; hayan servido de alimento a las plantas, a los animales o a los hombres; háyanse introducido en una infinidad de substancias: siempre están bajo su mano y delante de sus ojos, siempre presentes a su inteligencia infinita; y El sabrá bien impedir la enajenación y conservarlas para sus primeros poseedores, a pesar de las transformaciones que hayan experimentado en la serie y transcurso de los siglos... Negar la posibilidad de nuestra futura resurrección, sería negar la extensión infinita de la omnipotencia y sabiduría de Dios; sería negar su existencia» (2). ¡Egregiamente! Así se expresaron en todos tiempos los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.

Vengamos a lo segundo que propusimos al principio: ¿puede señalarse alguna concesión, a lo menos accidental, a las ideas de Durando, o tal vez a parecidas explicaciones distintas de la tradicional? No hablamos de mera variedad de matices, pues claro está que la hay, ni es posible pedir a todos los autores la misma corrección y claridad. Esto supuesto, alguna concesión, aunque tímida, nos parece hallar digna de ser mencionada. Y ante todo en Guillermo Ockam. Maravilla hubiera sido que el fundador del nominalismo no hubiera dejado vestigios de sí en la presente cuestión.

---

(1) Por ejemplo, Egidio Romano. V. Estudios Eclesiásticos, n. 6, página 128.

(2) L. c., § II, n. 467, págs. 77-78.

Ockam insiste mucho en que la voluntad, causa principal de las obras meritorias, permanece idéntica y en que el premio esencial de la bienaventuranza, que es la fruición de Dios, es propio de sola la voluntad; de donde concluye que poco importa que la voluntad sea premiada en este o en otro cuerpo. A pesar de todo, sostiene que *de hecho* el cuerpo será el mismo, puesto que la materia de sus partes principales no varía, a lo menos totalmente; sin embargo añade que, si la renovación fuese completa, el cuerpo no sería el mismo: «Quantumcumque fieret novum corpus per augmentationem et diminutionem, quia tamen partes speciales (1) et principales manent eaedem sicut cor, etc., propter identitatem illarum partium potest dici idem corpus, sicut prius in bruto, *et aliter non*» (2). Retengamos estas últimas palabras y vengamos a la última dificultad que Ockam se propone acerca de la identidad del cuerpo mortal y resucitado: es la suposición de uno que «nutritus ex carnibus humanis generet alium hominem». Comienza repitiendo la regla general que le ha servido de solución para las anteriores dificultades, a saber, que la materia de los miembros principales comidos resucitará en aquel de quien fueron. Pero se insta él a sí mismo: multiplicadas las generaciones, puede venir a suceder que una misma materia pertenezca a miembros principales de distintos hombres; y entonces, ¿a cuál de ellos retornará? Ockam admite el caso; dice que Dios distribuiría la materia como le pluguiese, pero añade que quizá resucite en aquel solo de cuyos miembros principales fué primeramente (3). Si combinamos esta solución con aquellas palabras suyas, citadas antes, que el cuerpo es el mismo por la permanencia de la materia en las partes principales *et aliter non*, resulta que Ockam admite como regla general que los hombres resucitarán con sus mismos cuerpos por la reunión del alma a la misma materia, en parte a lo menos; pero que en algún caso extraordinario no habrá en el cuerpo resucitado porción alguna de materia que haya

---

(1) Partes *speciales* o secundum speciem no son lo mismo que partes *formales*, en la terminología de Ockam. Oiganse sus definiciones: «... philosophus intelligit per partes materiales non materiam sive formam; sed per partes materiales intelligit partes quibus non competit agere; per partes secundum speciem intelligit partes quibus competit agere. Primae partes fluunt et refluunt, secundae non.» (Super 4 ll. Sentent. annotat., etc., Lugduni 1495; l. IV, q. XI, respuesta al tercer argum. de la 2.ª opinión; no están numerados los folios.)

(2) Ib., ad Dub. II.

(3) Ib., ad Dub. nonum.

permanecido idéntica toda la vida y, por tanto, no resucitará uno con su mismo cuerpo. Conclusión ésta mal sonante y temeraria, que hubiera podido evitar Ockam negando uno u otro de los extremos que a ella le condujeron; pero de todos modos, como Ockam la reduce a una excepción de la regla general, puede decirse que, salva una imprudente concesión, la explicación de Ockam queda todavía en la sustancia dentro de la tradición (1).

Por muy distinto camino viene también a hacer, según parece, una concesión a ideas parecidas a las de Durando un notable teólogo del siglo XVI, el P. Gregorio de Valencia, S. J. (1603). En Gregorio de Valencia hay un conjunto de aserciones sutiles a la vez y extrañas. Censura ante todo acremente a Durando [*Erravit Durandus intolerabiliter*] (2); pero no por lo que le suelen censurar más generalmente otros, sino porque niega que una cosa aniquilada pueda ser reproducida numéricamente la misma, y en consecuencia, porque admite como suficiente para la resurrección la identidad del alma y de la materia (3). Pues, ¿qué requiere él más? La identidad del cuerpo, pero explicada a su modo: «Quae corporis *identitas* requirit omnino easdem dispositiones ultimas materiae ad animam, per quas materia prima habeat peculiarem habitudinem ad hanc animam informantem hoc corpus, atque adeo reddatur materia haec secunda

---

(1) Quizá no anda lejos de Ockam el *doctor Illuminatus* Francisco Mayron, O. M., si bien su respuesta a la misma dificultad resulta obscura por lo muy breve. No dice sino estas palabras: «Ad tertium *difficile* videtur quod totum novum corpus oporteat fieri; sed identitas est quoad animas.» Parece deducirse de estas breves frases que, de ocurrir ese caso *difícil*, sólo habría identidad de alma y diversidad o *novedad* de cuerpo. (In IV Sent., dist. 44, «Tertio quaeritur», ad 3.um. Venetiis 1507, fol. 49v.)

(2) *Comment. theol.*, t. IV complectens materias III partis et suppl. D. Thomae, disp. XI, q. 3.ª, punct. III (Lugduni 1619), col. 1763.

(3) La identidad de la materia, a que se refiere aquí el P. Valencia, creemos que es solamente identidad, o en el sentido de Durando, o, por lo menos, en el sentido aquel de los escolásticos cuando dicen que la materia prima es *una* y, por tanto, *la misma en todos los cuerpos*. Este último sentido lo indica el P. Valencia cuando, refutando a Durando con aquella razón, aducida por muchos otros, de que en su sentencia la metempsícosis sería verdadera resurrección, escribe: «... alias ex migratione animarum ex aliis corporibus in alia... contigisset vera resurrectio eorumdem hominum; siquidem... superesset eadem anima hominis antea mortui, etc., *eadem ubique esset materia prima quorumcumque corporum*. (Ib.)

et designata huic formae.» Y esta identidad, ¿requiere la identidad de materia? No. Porque... «diligenter animadvertendum est, non aliter oportere intelligi et defendi, quod idem homo numero, qui antea vixit, resurrecturus et revicturus post mortem sit, quàm constat jam, unumquemque hominem dum hanc vitam degit in alia licet et in alia sui aetate, et aliis quantumlibet atque aliis accidentibus affectum, esse eundem numero. Est autem quoad haec et alia in uno et eodem homine, dum vivit, magna varietas. Nam unus et idem homo aliter se habet cum est puer, aliter cum est juvenis, vir, et senex... Ac praeterea etiam non semper retinet easdem partes primae materiae... Et tamen non obstante hac omni varietate unus et idem homo est quisque per totam vitam, hoc ipso nimirum quod retinet et eandem numero animam, et eandem praeterea determinatam rationem unius et ejusdem corporis humani, connexam nimirum cum eodem temperamento nativo qualitatum et accidentium, quo continentur dispositiones ultimae ad hanc numero animam, atque adeo etiam peculiaris habitudo materiae ad illa, qualescumque tandem sint partes hujus materiae per supra dictum fluxum et refluxum...» (1). Si el P. Valencia no añadiese nada más, la fecha de aparición de otra voz en contra de la explicación tradicional habría de adelantarse unos tres siglos. Pero el P. Valencia no se contenta con lo dicho y añade una restricción, que le mantiene todavía suficientemente dentro de los límites tradicionales, aunque en actitud orientada hacia otras concepciones: «Dixi etiam notanter resurrectura corpora justorum integra quoad omnes partes corporis; non autem dixi quoad omnes partes materiae... Quamquam ordinarie quidem, hoc est, plerisque omnibus resurrecturis, eaedem etiam materiae partes restituentur, ut communiter tradunt Theologi» (2). Explica luego los casos particulares en el único supuesto de la identidad de materia y con las soluciones ordinarias, si bien al dar la razón de la identidad del cuerpo recurre, como es natural, más o menos explícitamente a su explicación filosófica, según la cual no se requiere de suyo para dicha identidad que el cuerpo conste de la misma materia. Mas llega por fin al caso más difícil, verdadera pesadilla de muchos antiguos teólogos: es el caso fantástico y casi ridículo de un antropófago que durante toda la vida no haya comido sino carne humana, y por añadidura haya nacido de padres que, a su vez, toda la vida no hayan comido sino carne humana. ¿Reserva su explicación el P. Valencia si-

(1) Ib. cols. 1764, 1765.
(2) Ib. col. 1767.

quiera para esta fantasía? No está claro (1); pero en último caso resultaría que el P. Valencia, concediendo que la resurrección se verificará de hecho para la generalidad de los hombres mediante la reunión del alma a la misma materia, admite la posibilidad de algún caso extraordinario en que no sea así y en que, sin embargo, según sus explicaciones, el hombre resucite con el mismo cuerpo, numéricamente el mismo.

Ockam había dicho antes que los hombres resucitarán, por regla general, con sus mismos cuerpos mediante la reunión del alma a la misma materia, que permaneció idéntica todo el curso de la vida mortal; pero añadía que quizá en algún caso no resucitarán con esa misma materia y, por tanto, en algún caso podrá resucitar el hombre *con otro cuerpo*. Valencia más cautamente establece que siempre resucitarán los hombres con sus mismos cuerpos, y, por regla general, con la misma materia; mas que en algún caso podrán resucitar con el mismo cuerpo, aunque *con otra materia*.

Y estas son las tímidas concesiones, dignas de mención, que hallamos hasta entrado el siglo XIX. Como se ve, ellas no rompen todavía en rigor la unidad moral de consentimiento entre los mismos escolásticos. Resumiendo: Durando y Juan de Nápoles quedan dos figuras solitarias. Si una o dos veces se les impugna con relativa benignidad, muchas más se les trata con dureza, o se les aparta con frialdad, o se les deja en el olvido. Rarísimas son también las concesiones, aun accidentales, y siempre de una manera o de otra se mantiene firme, y según el sentido de la tradición, la regla general de que todos han de resucitar con los mismos cuerpos mediante la reunión del alma a la misma materia informada antes. En el siguiente artículo entraremos en un rápido bosquejo de la tercera y última fase, y por fin en la solución de las dificultades que han hecho fuerza a varios modernos para dejar el camino marcado por la tradición.

F. Segarra, S. J.

(Continuará.)

---

(1) Ib., col. 1768. Decimos que no está claro, porque todavía en ese caso parece indicar que la materia recibida de los padres resucitará en dicho antropófago y sólo será nueva la restante: «Quod si ponas aliquem, per omnem vitam, etc., cui proinde nihil materiae superfuturum sit, cum materia, *quae per* NUTRITIONEM *ei* ACCESSIT, *aliis quorum primo fuit, restituetur*, respondeo, etc.» (Ib., col. 1768).

Observaciones a unas palabras del R. P. M. Martin, O. P.

El R. P. Martin, O. P., justamente apreciado por sus doctos escritos, en su último boletín de Teología especulativa (1), a propósito de la obra del R. P. Muncunill, S. J. *De Deo creatore et de novissimis*, ha escrito las siguientes frases: «Dans le chapitre où il est parlé de la résurrection de la chair, le R. P. prétend que conclure à l'identité numérique du corps humain du chef de l'identité de l'âme, c'est émettre une opinion téméraire. Saint Thomas aurait donc, aux yeux du R. P. M., enseigné une *sententia quae videtur temeraria!...*» Varios que han seguido nuestras modestas investigaciones sobre la identidad del cuerpo mortal y resucitado, nos han preguntado con estupor si es verdad que Santo Tomás defiende la sentencia de Durando, y por tanto, si la censura teológica de *temeraria*, con que el P. Muncunill califica dicha sentencia, recae sobre Santo Tomás. Estas preguntas, que creemos brotarán naturalmente de más de algún otro lector de la citada revista, son un indicio de que la primera impresión, al leer las líneas del P. Martin, es de que el P. Muncunill ha calificado de temeraria alguna sentencia de Santo Tomás. Y, como la cosa es grave, se impone una aclaración.

1. Sea lo primero que el P. Muncunill no ha censurado sino una sentencia que él creía contraria a Santo Tomás. Se habrá equivocado en este juicio, si se quiere; pero lo cierto es que él no ha pretendido calificar sino una sentencia de Durando que cree contraria a Santo Tomás. Es esta la contextura de la frase: «Durandus tenet... etc. *Verum* S. Thomas, Capreolus, Suarez... etc. Atque haec postrema sententia omnino tenenda videtur, et opposita videtur temeraria... etc.» (2).

2. De todos modos, podrá reponerse, quizá el P. Muncunill se ha equivocado y *realmente* ha censurado una doctrina de Santo Tomás.

Oigamos primero sus palabras: «Durandus tenet, ut idem sit corpus

(1) *Revue des sciences philosoph. et théol.*, octubre, 1923, pág. 576.
(2) O. c., pág. 642.

quod cecidit et quod resurgit, sufficere eamdem esse animam, quae facit formaliter ut materia sit haec substantia, hoc corpus... Verum S. Thomas... (sigue una lista de otros nueve autores) tenent cum sententia communi corpus quod resurgit esse illud idem numero quod cecidit, nec hoc pendere ex eo quod sit eadem anima, sed ex hoc quod sit eadem materia, quae erat in corpore ante mortem. Atque haec postrema sententia omnino tenenda videtur, et opposita videtur temeraria... etc.» (1). No discutiremos si las ideas del P. Muncunill pudieran ser expresadas en otra forma menos expuesta a objeciones; nosotros, por nuestra parte hemos juzgado conveniente adoptar maneras de expresión algo distintas (2). Sin embargo, aun concediendo esto, obsérvese por de pronto que el P. Muncunill no ha escrito ser temerario decir que «ut idem sit corpus, sufficere eamdem esse animam», como inadvertidamente le hace decir el P. Martín (3), sino «ut idem sit corpus *quod cecidit et quod resurgit*». Pero estas fórmulas, ¿no son lo mismo? No. Porque lo primero es una cuestión puramente filosófica, y lo segundo, no; o por lo menos puede ser que sí y puede ser que no. Y, como puede ser que no, puede el P. Muncunill exigir en justicia del P. Martín que les dé la interpretación que obviamente *puede* darse; a saber: «ut idem sit...» *según aquel grado y modo de identidad que los argumentos teológicos determinan que ha de haber de hecho* entre el cuerpo mortal y resucitado (4). Y de esta interpretación son aún más susceptibles las frases arriba citadas con que el P. Muncunill propone la sentencia de Santo Tomás, para no mentar, por tener sabor personal, otras palabras clarísimas puestas allí mismo en nota. Ahora bien; la calificación de temeridad recae sobre esa clase de fórmulas susceptibles de un sentido teológico y no puramente filosófico, sobre ellas y sobre nada más; allí y solo allí las pone el P. Muncunill.

Hemos distinguido entre cuestión filosófica y cuestión teológica; distinción capital en la que insistimos ahincadamente al comenzar nuestro estudio sobre la materia, bien persuadidos de que de ella depende la recta orientación en la misma. La cuestión filosófica puede proponerse más o menos en los siguientes términos: ¿Qué es DE SUYO preciso y en rigor

---

(1) Cfr. supra.

(2) Véase Estudios Eclesiásticos enero 1922, págs. 19, 20, y en otras muchas.

(3) Cfr. supra.

(4) Véase Estudios Eclesiasticos, l. c.

suficiente para que en un sentido real y propio se dé la identidad numérica substancial de un cuerpo, v. gr., del cuerpo de Pedro, a los quince años, y del cuerpo del mismo Pedro a los ochenta, o en nuestro caso del cuerpo mortal y resucitado? No juzgamos del caso detenernos en este aspecto puramente filosófico de la cuestión, ni por tanto discutir sobre la mente del P. Muncunill. Nos basta con que la censura, formulada por dicho Padre, tenga lugar, o por lo menos pueda tener lugar *únicamente* dentro del supuesto teológico. Si, pues, el P. Martin creía que el P. Muncunill censuraba una doctrina filosófica de Santo Tomás, damos por terminada nuestra respuesta.

En cambio, si lo que no nos persuadimos, el P. Martin quisiese insinuar, con aquellas frases transcritas al principio, que Santo Tomás patrocina la sentencia de Durando, esto es, que la resurrección DE HECHO se verificará reuniéndose al alma racional cualquiera porción de materia, semejante en todo esencialmente a la que ahora constituye nuestros cuerpos, aunque no haya sido jamás informada por forma alguna viviente, aunque sea creada de nuevo por Dios, etc.: nosotros le invitaríamos a dar razón de su aserto, y sin vacilar entraríamos en una modesta y tranquila discusión. Nuestras afirmaciones en esta cuestión son terminantes, y en otros números de esta revista hemos expuesto las pruebas: *La sentencia de Durando está en contra de toda la tradición y en contra de Santo Tomás.*

Para terminar, otra observación. En el mismo boletín el P. Martin trata duramente, durísimamente al R. P. Stufler, S. J., como no puede menos de darse éste por ofendido (1). Como en la crítica anterior, quizá también ahora, por tratarse de un boletín, el P. Martin no prueba sino simplemente afirma o niega, aunque quizá a las veces con demasiada seguridad. Sólo una vez remite al R. P. Reg. Schultes, O. P., acerca de la obra del P. Stufler, y dice que las razones de aquel Padre constituyen «el juicio objetivo y libre de todo prejuicio», con que el P. Stufler desea que los lectores acojan su obra.

Así será (2). Pero ¿qué razones da para justificar esta ejecutoria de

---

(1) L. c., págs. 578 580.

(2) No obstante, justo es observar que no será *tan clara* la objetividad del P. Schultes, cuando el P. Stufler, en su extensa contestación a la crítica de aquél se ha aventurado a prorrumpir públicamente en amargas quejas. Dice así, al pie de la letra, en la introducción a la respuesta, que también por su

plena objetividad? Y si por ventura otro le dijese lo contrario, que la plena objetividad está en el P. Stufler, ¿qué le diría el reverendo Padre, y cómo evitaría el *retorqueo* evidente? Termina la acre censura con esta especie de exhortación: «Por el honor de la Escuela, yo espero que se protestará vigorosamente.» Sí; esperamos que se protestará ahora y siempre de toda irreverencia contra el Doctor Angélico. Pero esto no basta. Es preciso por el mismo honor de la Escuela que todas estas protestas vigorosas vayan acompañadas, o mejor, precedidas de refutaciones asimismo vigorosas, que contengan los menos elementos posibles *no puramente intelectuales;* es preciso en nuestro caso que se demuestre serena y vigorosamente que el P. Stufler interpreta equivocadamente a Santo Tomás. De lo contrario podrán ser vigorosas las protestas, pero con un vigor que no es el sereno vigor científico.

F. SEGARRA, S. J.

---

parte quiere que sea objetiva: «La polémica contra mí (del P. Schultes) está provista de un desacostumbradamente alto grado de irritación; contiene no pocas expresiones contra mi persona, sarcásticas observaciones, desconocimiento de mi carácter eclesiástico y rebosa de verdaderamente increíbles desfiguraciones de mis palabras y conceptos. Yo siento esto vivamente y no he pensado por ello servirme de iguales armas contra él, puesto que yo no lucho contra personas sino contra opiniones, y estoy persuadido que buenas razones obran más eficazmente que denuestos al adversario.» *Zeitschrift für kathol. theol.*, t. XLVII (1923), fasc. 4, págs. 533, 534.

Boletín de Literatura eclesiástica.

Tenemos ante la vista el segundo volumen de la *Historia Literaria de la Iglesia* (1) publicada por Mons. G. P. Sinopoli di Giunta. En otra ocasión hablamos del primero, y vamos a recordar aquí una idea que allí expresábamos, porque atañe al método empleado en la contextura de toda la obra. Hay varios patrones para la composición de este género de libros; el alemán, representado por la Historia de la Literatura latina de Schanz, la de Teuffel, la de Manitius de la Edad Media, y las de Harnack y Bardenhewer. Todos estos autores siguen por lo general el orden cronológico y van mencionando los distintos escritores, según han aparecido en la historia, estudian aisladamente su personalidad, sus obras, las ediciones que de ellas se han hecho, su transmisión manuscrita y su bibliografía. De este modo se llega a tener un arsenal de datos inapreciables acerca de cada uno de los autores, utilísimos para el investigador. Son semejantes obras un instrumento de trabajo de primer orden; pero para la generalidad de los lectores y más aún para los alumnos se convierten en un acervo farragoso de datos y citas, imposibles de retener en la memoria. Por eso sin duda, en Francia, Italia y España se ha cambiado el método, aligerando en lo posible la parte externa, desarrollando más la parte interna de la doctrina, y acoplando las materias similares, para poder así poner mejor ante la vista del lector y de los alumnos el desenvolvimiento de las ideas. Por este patrón están cortadas la obra de Labriolle en Francia, publicada poco ha, la de nuestro compatriota, D. Julián Onrubia, y la que actualmente examinamos de Mons. Sinopoli di Giunta. Fácilmente se ve que ambos métodos tienen sus ventajas e inconvenientes, completándose el uno al otro. Quien quisiere observarlo por sí mismo, compare el índice de la Patrología y de la Historia de la Literatura eclesiástica antigua, escritas por Bardenhewer, con el resumen de los capítulos de Mons. Sinopoli di Giunta, que a continuación damos: «Constantino el Grande; La Lucha arriana; Por los desiertos, laureles y monasterios; Teología bíblica; Catequesis y Homilética; Historia de la filosofía y filosofía de la historia; Apologética; Teología sistemática y polémica; Cánones y Liturgia; Historia y biografía; Teología práctica; Por los campos de la ciencia y de las bellas artes». El volumen

(1) *Storia letteraria della Chiesa*, vol. II. *Evo antico. Da Constantino a S. Gregorio Magno (a. 604)*, Milano. Società Editrice «Vita e Pensiero». Corso Venezia, 15. Un volumen de 145 × 250 milímetros, VII 532 páginas.

abarca desde Constantino hasta S. Gregorio Magno, o sea desde principios del siglo IV hasta el año 604 y la sistematización de la materia no puede ser más precisa. Los títulos de los capítulos indican por sí solos que lo que el autor de la obra pretende es trazar un cuadro acabado del desarrollo interno de la doctrina católica durante estos dos siglos. Tiene el inconveniente este método, como queda dicho, de que hay que suprimir muchos datos referentes a los escritores, hablar de éstos en varias partes fragmentariamente y repetirse a veces; pero en cambio sirve para adquirir un concepto más amplio y adecuado de la vida interna del cristianismo, de sus luchas y sus triunfos.

Mons. Sinopoli di Giunta ha sabido imprimir a su narración una viveza tal, que, a pesar de la aridez de la materia, se lee el volumen con gusto. Precisamente lo que se le podría achacar, sería el poetizar a veces demasiado; si bien se le perdona esta faltilla en gracia de la amenidad de la exposición.

La obra ha sido impresa por la *Società Editrice «Vita e Pensiero»*, de Milán, la cual se ha propuesto vulgarizar la literatura eclesiástica, añadiendo a la obra teórica de Mons. Di Giunta, las páginas más bellas de los Santos Padres y Escritores eclesiásticos; todo cuanto ha producido el cristianismo de más hermoso y transcendental en el campo de la apologética, mística, oratoria, teología, filosofía, ciencia, historia y poesía. El director de esta magna empresa es D. Juan Minozzi, y ya ha comenzado a salir a la luz la primera serie de trabajos, verdaderamente admirables.

Los dos primeros volúmenes están dedicados a San Jerónimo (1), y ha cuidado de su estudio y publicación Humberto Moricca. La aceptación de ellos en Italia no ha podido ser más halagüeña, dada la índole del tema, pues ya andan por el segundo millar. Y es que realmente el autor ha sabido estudiar tan bien el carácter del ermitaño de Belén y escoger los trozos reproducidos con tal acierto que avasallan al lector. La vida del gran asceta y escriturista fue una vida muy humana en medio de su santidad. Luchas internas de una acritud espantosa, cuando, a pesar de su retiro por los desiertos de Palestina y de la implacable maceración de su cuerpo, se sentía como trasladado a Roma y envuelto en imaginaciones torpes que no le dejaban descansar día y noche; trato social agradable, que le proporcionó muchos sinsabores y aun calumnias; espíritu comprensivo, que hacía de él un director espiritual, buscado por todas partes; polemista profundo y acerado, retórico, historiador, moralista y sobre todo exégeta admirable, aun no superado por nadie. Todos estos aspectos se dibujan esmeradamente en las breves páginas consagradas por Moricca al relato de su biografía. Luego viene el estudio de sus obras, pero no un estudio seco y fastidioso, sino vivo e interesante. En cortí-

(1) El Pensiero cristiano. *San Girolamo* a cura di Umberto Moricca. Milano. Società Editrice «Vita e Pensiero». Dos volúmenes, 125 × 190 milímetros, 220 y 289 páginas. Precio, 16 liras ambos tomos.

simas líneas se presenta, v. gr., al historiador, al moralista, al exégeta, al polemista y en seguida a continuación se copian traducidos los párrafos más salientes de sus obras o las más famosas de sus cartas familiares. ¿Con qué gusto y avidez no se leen, por ejemplo, la preciosa carta 108, que es el Epitafio de Santa Paula, la sesenta sobre Nepociano y las que tratan de la educación y deberes de las vírgenes? La selección hecha por Moricca es muy acertada y merece una alabanza sincera.

El tercer volumen de la misma colección trata de Tertuliano (1) y se debe al profesor del Instituto de estudios superiores de Florencia, Félix Ramorino. Profundo conocedor de la época y ambiente en que se movió el férreo polemista africano, comienza el autor su estudio por una exposición clara y sucinta del estado en que se encontraba el imperio romano, cuando apareció al público aquel hombre, de sangre verdaderamente africana. Es Tertuliano uno de esos tipos intransigentes, que se encuentran a través de la historia, y no saben ceder en nada. Como que, precisamente, el exceso de rigorismo le llevó a la herejía montanista y a escribir contra el Papa Calixto, tachándole de laxo en la cuestión de la penitencia, en términos rudos y aun descomedidos. Pero, a pesar de estos errores, nadie puede negar a Tertuliano una mentalidad recia, y sus escritos encierran una mina riquísima de doctrina ascética, teológica y apologética.

La división de la materia hecha por el Profesor Ramorino no puede ser más natural. En la primera parte de su libro se presenta al hombre y al escritor, y en la segunda el pensamiento de Tertuliano expuesto con sus mismas palabras. No son muchas las noticias que poseemos sobre su vida, y para tejer de algún modo su biografía ha tenido el autor que espigar acá y acullá, en San Jerónimo y sobre todo en las mismas obras del escritor africano. Con mano maestra describe los rasgos fisonómicos de aquel hijo indomable de Cartago, su potente mentalidad, su vastísima cultura y su carácter atrabiliario. Tras esto fija la fecha y contenido de sus obras y en unas cuantas páginas, la supervivencia de su memoria en los tiempos posteriores.

El pensamiento de Tertuliano en las grandes cuestiones de la religión católica es muy instructivo. No hay más que leer los párrafos de sus obras transcritos por Ramorino para convencerse de la fuerza con que arguye contra los perseguidores de la Iglesia, demostrándoles su estulticia e iniquidad, y aun su obcecación, pues no se dan cuenta que la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos; y aparte de esto, y considerada la doctrina católica en sí misma, les hace ver que es la única verdadera y tiene derecho a

---

(1) *Tertuliano* a cura di Felice Romarino. Milano, Società Editrice. «Vita te Pensiero». Un volumen de 125 × 190 milímetros, 314 páginas. Precio, ocho liras.

gozar de libertad y a ser acatada por todos. En otro terreno, hay páginas admirables sobre Dios, su unidad y trinidad, sus atributos, sobre Cristo, los ángeles, el alma, el problema del mal, la libertad humana, la gracia, la virtud de la paciencia, pureza y castidad, sobre los sacramentos, la oración, la resurrección, la Iglesia y los mártires. Su aberración principal consistió en negar a los recidivos, especialmente en los crímenes que entonces se llamaban capitales, a saber, el adulterio, el homicidio y la idolatría, la reconciliación y absolución en el sacramento de la penitencia. Esto lo debía de haber hecho resaltar el ilustre Profesor Ramorino, así como sus tendencias montanistas, porque desgraciadamente Tertuliano persistió hasta su muerte en este error con el achaque de que la Iglesia Católica había caído de su antiguo esplendor en una relajación inaceptable.

A pesar de las difíciles circunstancias por que atraviesan los alemanes, no cejan en el intento de mantener su cultura al nivel que había alcanzado antes de la guerra, y las empresas científicas que traían entre manos siguen su curso, algo más lentamente, pero con la misma pujanza intrínseca. Entre ellas merecen especial mención *Los Estudios Teológicos de Friburgo*, editados por la casa Herder, que son disertaciones sobre teología patrística especialmente. Llegan ya al cuaderno XXVIII, publicado por el Dr. Teodoro Rüther, el año pasado. El tema por él tratado es *La doctrina de San Clemente de Alejandría sobre el pecado original* (1).

No es fácil precisar las ideas del gran doctor alejandrino en un punto tan obscuro de suyo. Formado Clemente en la escuela platónica y en los escritos de Filón, trasplantó a sus obras muchos conceptos de esas doctrinas y su pensamiento aparece frecuentemente velado. Querer encontrar en él un sistema explicativo de ese dogma fundamental, tal como hoy lo hallamos en los tratados de teología, sería pueril. Reconoce, sí, Clemente, la pérdida del don de la integridad; pero sobre la pérdida de los otros dones y aun sobre la transmisión de la culpa a todos los hombres nacidos de nuestros primeros padres no habla tan claro. En cambio afirma y enaltece sobre manera el valor justificativo de la Redención. Se puede, pues, decir que su explicación es manca, aunque no errónea.

Entre los documentos de los primeros siglos del cristianismo que mayor autoridad gozan por su autenticidad y por representar el pensamiento del pueblo y su arraigada fe, hay que colocar las inscripciones. El Dr. Dölger, Profesor de arqueología cristiana y de historia antigua de la Iglesia en la Univer-

---

(1) *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*, dargestellt von Dr. Theodor Rüther, Studienrat am Gymnasium zu Brilon, I. W. Freiburg im Breisgau, 1922, Herder. Un cuaderno de 150 × 240 milímetros, 143 páginas. Precio, 2,40 pesetas.

sidad de Münster, examina en un volumen erudito e interesante el recuerdo del sacramento de la Eucaristía en las inscripciones cristianas de los cuatro primeros siglos (1). Parte del resultado obtenido en el examen de la literatura de los Padres, que le lleva a formular la proposición de que en Africa, en Asia, y en las Galias era considerado el *Pez* como símbolo de la Eucaristía. Cristo era el IXΘΥC por excelencia que sirve de alimento a los fieles. Sentada esta base, reproduce y comenta muy minuciosamente la tan conocida inscripción de Abercio de Hierápolis, en la que se leen estas memorables palabras: «Por todas partes me llevó la fe, y me presentó como comida en cada lugar un Pez delante de la fuente, grande y puro sobre manera, que cogió una purísima virgen. Y ese se le dió él a los amigos para comida, sirviéndoles vino dulce y ofreciéndoles una mezcla de vino con pan». El valor eucarístico de estas frases salta a la vista, pero comparándolas con las exposiciones parecidas de los escritores eclesiásticos contemporáneos, se disipan aun las más mínimas dudas. Y con esto nos remontamos ya al segundo siglo de la Iglesia en que vivió Abercio.

No son tan claras algunas de las otras inscripciones aducidas por Dölger, pues en varias de ellas las expresiones son tan veladas que se necesita un verdadero proceso exegético para poder deducir la consecuencia, y sólo a fuerza de argumentos y textos paralelos se logra sacar algo en limpio. De gran interés son los párrafos dedicados al examen del Pez en la Cena Pura de los judíos y en la Cena Domínica de los cristianos, a la relación que existía entre el símbolo eucarístico del Pez y el culto de Atargatis y Artemis-Bendis, y finalmente aquel en que se presenta a la Eucaristía como Pez de los vivos.

En este libro tienen los teólogos un ejemplo de lo que vale la arqueología cristiana para la confirmación de los dogmas católicos.

En 1919 publicó el Cardenal Marini un precioso volumen con el título *El Primado de San Pedro y sus sucesores en San Juan Crisóstomo* (2). El haber tenido que hacer una nueva edición a los dos años dice bien a las claras que el trabajo ha sido recibido con aplauso en el campo erudito. La primera edición estaba dedicada a Benedicto XV, entonces reinante, y la segunda al actual Pontífice, Pío XI. La carta que con esta ocasión le dirigió el

---

(1) *Die Eucharistie nach Inschriften Frühchristlicher Zeit* von Doctor Franz Joseph Dölger, Professor der christlichen Archäologie und der Kirchengeschichte des Altertums an der Universität Münster—Münster in Westf., 1922. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Un volumen de 160 × 240 milímetros, X-212 páginas y cuatro láminas en grabado.

(2) Niccolò Card. Marini. *Il Primato di S. Pietro e de' suoi successori in San Giovanni Crisostomo*. Seconda edizione, notabilmente acresciuta.—Roma, Tipografía Poliglota Vaticana, 1922.—Un volumen de 175 × 255 milímetros, XX-373 páginas.

Papa, dada a luz por *L'Osservatore Romano* en su número de 26-27 de marzo de 1922, revela el aprecio que de la obra ha hecho Su Santidad.

En *Razón y Fe* hablamos detenidamente de la primera edición y aunque la actual ha aumentado notablemente, el fondo de la cuestión permanece inalterable, lo mismo que los resultados. Con verdadera profusión de testimonios sacados de los diversos escritos de San Juan Crisóstomo, y magistralmente discutidos, prueba el Eminentísimo Purpurado que la mente de aquel maravilloso Padre de la Iglesia es clarísima a este respecto, asignando a San Pedro y a sus legítimos sucesores el Primado, no sólo de preeminencia, sino de verdadera autoridad para regir y enseñar a todos los fieles. Al propio tiempo ha recogido el esclarecido autor una serie de textos de otros Padres Orientales, San Ignacio de Antioquía, San Ireneo, San Clemente Alejandrino, San Basilio, San Epifanio, Teodoreto, y en tiempos más recientes, Jorge de Trebisonda y Juan Plusiadeno que defienden la misma tesis. Esta colección de textos va dirigida a demostrar que si los Orientales estudiasen a fondo la doctrina de sus antepasados, no hallarían dificultad ninguna en volver al seno de la Iglesia de Roma.

La dificultad que ciertos pasajes de San Juan Crisóstomo ofrecen referentes al Primado de San Pedro la resuelve eficacísimamente el autor, explicándolos de la única manera posible, o sea con el cotejo minucioso de otros testimonios paralelos clarísimos y ateniéndose a la ley del contexto.

El Sr. Moulard nos pinta en un tomo bastante voluminoso al mismo *San Juan Crisóstomo, como defensor del matrimonio y apóstol de la virginidad* (1). Son dos aspectos de la vida cristiana de singular importancia, especialmente en aquellos tiempos en que la doctrina de la Iglesia había introducido modificaciones trascendentales en estas materias. Se sabe perfectamente que los paganos desconocieron por completo la virginidad y entre los judíos se tenía por una verdadera desgracia el celibato. Jesucristo elevó el matrimonio a sacramento, rodeándole de una prerrogativa de santidad admirable; pero al mismo tiempo con el ejemplo y con la palabra recomendó como más perfecta la virginidad. Los cristianos de los primeros siglos se gloriaban de ello ante los gentiles, y el coro de las vírgenes tenía un puesto especial en las Iglesias. Esta profesión de la virginidad dió también origen al ascetismo y monaquismo. Los Padres de la Iglesia, inspirados en la doctrina de Cristo y de San Pablo, recomendaron el matrimonio, pero pusieron por encima de él el estado de virginidad. En algunos esta preferencia llegó a tal punto que a veces parecen condenar el primero. Algo de esto se advierte en

(1) ANATOLE MOULARD, docteur ès Lettres. *Saint Jean Chrysostome, le défénseur du Mariage et l'Apôtre de la Virginité.* Paris, Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, éditeur, 90, rue Bonaparte, 1923. Un volumen de 165 × 250 milímetros, 522 páginas.

los escritos de San Juan Crisóstomo. Defiende, claro está, el matrimonio, como sacramento; propone los fines por que Dios lo instituyó, y lo hermosa que es la vida de familia, cuando los esposos se quieren de veras, se consuelan en las penas, se ayudan mutuamente a llevar la carga de la existencia y educan religiosamente a los hijos; pero al lado de este cuadro encantador, esparce tales sombras, y acentúa tanto la nota triste, de los males materiales, de los cuidados de la familia, y de los sinsabores del continuo roce conyugal, que, si se consideraran en sí mismos y separadamente, se creería que el matrimonio es una carga pesadísima y casi imposible de llevar. Con todo no es así. Aleccionado el Santo por la experiencia de lo mucho que los casados tienen que sufrir (cosa que todos estamos oyendo cada día), y espoleado por aquel espíritu ascético que ardía en su corazón y le llevaba a escoger lo más perfecto, quizás a veces se expresa en términos exagerados, pero en el fondo sostiene la verdadera doctrina sobre el matrimonio contra el maniqueísmo y encratismo doctrinal; y aduciendo ejemplos del Antiguo y Nuevo Testamento, hace ver que el estado conyugal no es obstáculo para la santificación, y recomienda que el que no pueda observar la continencia, se case cuanto antes, para evitar así las asechanzas del enemigo y la inmoralidad.

Al hablar de la virginidad lo hace ciertamente con más calor; y escribe páginas bellísimas sobre tema tan tierno y espiritual. No desconoce las dificultades que ese estado encierra, dada la rebeldía de la carne, pero ensalza las victorias que en él se obtienen, agradabilísimas a Dios; y pondera las ventajas, aun materiales, que lleva consigo.

Finalmente habla el Santo de las segundas nupcias, y no las reprueba ni mucho menos, ateniéndose a la doctrina de San Pablo; pero, como el Apóstol de las Gentes, tampoco las aconseja, al menos como medida general. A este propósito elogia el valor moral de la viudez cristiana y recuerda el admirable ejemplo de la viuda de Antusa.

El Sr. Moulard ha sabido recoger perfectamente el pensamiento del gran Padre de la Iglesia Oriental y presentar al público un libro interesante, a pesar de su profundidad y de la precisa crítica de su estructura.

Los Benedictinos de las abadías de Emaus de Praga, María Laach de Luxemburgo, Beuron, San José-Goesfeld y Seckau de Alemania han comenzado a publicar una biblioteca de Fuentes litúrgicas, a cuya cabeza están el Padre Kuniber Mohlberg, de la Abadía de María Laach, el Dr. Rücker, profesor de la Universidad de Breslau y el Dr. Dölger, del que hablamos poco ha. En esta colección ha dado a luz Lietzmann, Profesor de Jena, *El Sacramentario Gregoriano según el arquetipo de Aquisgrán* (1). Es bien sabido que San Gre-

(1) *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, herausgegeben von D. Hans Lietzmann, Professor in Jena. Mit Register von

gorio Magno hizo componer un libro en que estuvieran reunidas todas las oraciones y ceremonias de la Misa romana y las referentes al modo de administrar los sacramentos. Este libro es el que se llama Sacramentario Gregoriano. Existen varias ediciones de él, pero ninguna estrictamente crítica. Esa laguna es la que ha querido llenar Lietzmann con su nueva publicación. La historia nos dice que el Papa Adriano I envió a Carlo Magno un ejemplar hacia el año 790 No cabe duda que ese texto es el más antiguo que se conoce y el más autorizado. Desgraciadamente se ha perdido, pero se conservan algunos códices copiados directamente de él y son los que representan la verdadera trasmisión manuscrita. El autor de este trabajo ha procurado restablecerla con todo cuidado y esmero. Al mismo tiempo ha reunido Bornkamm en tres índices copiosísimos todas las palabras, fórmulas litúrgicas y lugares del culto que en él salen, facilitando grandemente su manejo.

A la misma colección pertenece otro cuaderno, que lleva por título: *Ordenes de Perícopes sirias no evangélicas de los diez primeros siglos* (1) por el Dr. Antón Baumstark. Se trata de averiguar en este volumen lo que se leía en las Misas de Oriente a los fieles. En todas las liturgias antiguas había Leccionarios con trozos del Antiguo y Nuevo Testamento que se leían al pueblo desde el Púlpito durante los sagrados Oficios. En la muzárabe este libro se llamaba Liber Comicus, y conocemos varios manuscritos de él, conservados en la Catedral de Toledo, en la Real Academia de la Historia, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo de la Catedral de León, aparte del ejemplar de Silos, publicado por el P. Morin en 1893. Pues bien, el Dr. Baumstark en su trabajo, verdaderamente instructivo, ha señalado los trozos que se leían en las distintas partes de Siria, tanto en las iglesias católicas, como en las disidentes. La obra está basada en gran parte sobre material inédito y será de grande utilidad a los orientalistas.

Z. García Villada.

Heinrich Bornkamm. Münster in Westf. 1921. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung (Liturgie geschichtliche Quellen, Heft 3; 165 × 250 milímetros, XLVI-186 páginas).

(1) *Nichtevangelische syrische Perícopenordnungen des ersten Jahrtausends.* In Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht von Dr. Anton Baumstark. Münster in Westf. 1921.—Cuaderno 3 de la misma colección. X-196 páginas.

NOTAS Y TEXTOS

UN COMPENDIO DE LA SUMA CASI DESCONOCIDO

Tratamos en *Razón y Fe* de las Sumas Teológicas de Santo Tomás y Compendios de la misma impresos en España o por españoles. Entre ellos mencionamos un resumen o epítome que compuso cierto presbítero español que se hallaba desterrado en Italia. Decíase este sacerdote D. Antonio Miguel García. No son muchas las noticias que de él nos quedan. El P. Uriarte, copiando al P. Luengo, escribe la siguiente nota bibliográfica:

«Nació en Tordesillas y fué novicio en el Noviciado de Villagarcía de Campos de la Provincia de Castilla, y ya escolar filósofo desde Medina del Campo hizo el inmenso viaje de Oriente y se agregó a la provincia de Filipinas. Algunos años después de la extinción de la Compañía, para poder vivir más recogido, entró en una casa de filipinos, o de San Felipe de Neri, no lejos de Sinigaglia y en ella era superior... Pero no pudo contenerse viendo restablecida la Compañía en Nápoles, y solicitó ser admitido por el P. Provincial Piñatelli y lo consiguió sin mucha dificultad... Estos años ha dado a luz un compendio de la Suma de Santo Tomás... El P. Antonio Miguel García perseveró fiel a su vocación hasta la extinción de la Compañía, como perseveró luego hasta la muerte después de su restablecimiento».

En los catálogos de la Orden consta que nació en 8 de Noviembre de 1741; vistió la sotana de la Compañía en 25 de Mayo de 1756 para ir a las misiones de Filipinas; dos años más tarde, el 26 de Mayo de 1758 se ligó a Dios con los votos religiosos. Pasó a las citadas misiones el año 1759. Sorprendióle en la residencia de Silan el fatal decreto que dió Carlos III expulsando de los dominios de su corona a los jesuítas. Murió en San Pietro el 28 de Enero de 1811.

El epítome de la Suma merece reseñarse por dos razones principalmente: la primera, por ser un libro bastante raro en nuestra patria; apenas se conoce en ella, y serán contadídimos los españoles que lo hayan visto. Ni Caballero, ni Sommervogel lo mencionan. El P. José Eugenio de Uriarte lo describió bibliográficamente en los *Anónimos* y *Seudónimos*, número 4.488. Consiguió además hacerse con un ejemplar de la obra que hoy se conserva en el Archivo del Colegio jesuítico de La Merced, de Burgos; la segunda, por ser, a lo que creemos, su autor el primer español que *imprimió*

un compendio de la Suma de Santo Tomás de Aquino. Varios escritores testifican que al dominico P. Juan Minges (Mínguez, escribe Gener) se debe *Compago artificiosa totius Summae sancti Thomae*. No hemos podido encontrarla y no sabemos si se trata de un compendio. El título parece más bien indicar que su objeto es declarar la trabazón admirable e ingeniosa de todas las partes y cuestiones de la obra maestra del Angélico. Al P. Diego de Ledesma, jesuíta y catedrático de Teología en Roma, se le atribuye otro resumen; pero el trabajo de aquel ilustre teólogo no pasa de ser un cuadro sinóptico de las materias de la Suma puestas en cuatro columnas paralelas. Estos dos motivos y el cariño entrañable que al Doctor de Aquino profesa el piadoso Padre García nos mueven a examinar su libro, como obsequio al glorioso Santo Tomás en el sexto centenario de su canonización.

Intitúlase: Summa | D. Thomae | Doctoris Angelici | In Epitome Redacta | (bigote) | Ab Antonio Michael | Garcia | Congregationis Oratorii | Senogaliae Presbytero | Praemisso In Modum Proemii | Brevi Tractatu De Arte Cogitandi | Tomus I. | (Clave invertida) | Montis Bodii 1802. Typis Vincentii Cherubini | *superiorum permissu*. (Suma del Doctor Angélico, Santo Tomás, reducida a epítome por Antonio Miguel García, presbítero de la Congregación del Oratorio de Sinigalia. Con un breve tratado a guisa de proemio del arte de pensar. Montalbodo, 1802.)

En 8.° de 165 × 114 milímetros.—Preliminares 1-8 páginas. Portada, Vto. bl.—Lectori Studioso.—Indice del tratado proemial.—Texto de la lógica 9-91 págs. En la hoja siguiente: Summa | D. Thomae | In Epitomen Redacta. Vto. bl. Indice 95-101 págs. Texto 103-356 págs.—Erratas 357-358. A línea tirada, ladillos, notas, papel malo, impresión y caracteres regulares. Registro a-i^8.

Tomus II. | Montis Bodii 1803. Preliminares 1-4 págs. Portada, Vto. bl.—Indice.—Texto 5-224—Registro a-o^8. Tomus III. Como el 2.°. Preliminares 1-5 págs. Texto 7-345 págs. Finis. más una hoja sin foliar. Erratas. Imprimatur del Ordinario y aprobación de los censores s. l. n. a. Registro: a-y^8.

En el Prólogo declara el P. García la razón que le determina a compendiar la Suma del Angélico. Es claro, como la luz meridiana, que en ella se atesora la sana doctrina sobre la fe y las costumbres; pero son pocos los que la leen, ya por sus ocupaciones, ya por el número grande de cuestiones que la obra encierra, ya por la aversión al método escolástico. Haría un excelente servicio a la buena causa quien la resumiese juntando a la verdad de la doctrina la concisión y claridad; y esto es cabalmente lo que él pretende. Sobre la verdad de la doctrina, atestigua religiosamente que toda ella se saca de la Suma, cuya esencia se esforzó en presentar con exquisita fidelidad, para que el hilo de oro de sus enseñanzas corra sin tropiezo alguno. A

fin de lograrlo, cambió un poco el orden de las materias y omitió algunas cosas que en las notas se incluyen. Así, por ejemplo, empieza por la parte 1.ª 2.ª cuestión 5.ª y parte 1.ª cuestión 12; continúa por la parte 1.ª cuestión 1.ª; parte 1.ª cuestiones 2-11, y cuestión 13 desde el artículo 8.º, y cuestiones 9, 48 y 49...

El resumen de los tres volúmenes pónese en el primer índice en esta forma: «La acción humana se especifica por el fin, que consiste en la bienaventuranza; de aquí la necesidad de la teología; y para aprenderla requiérese el estudio de Dios y de la criatura racional que a él se endereza. Dios es simple, infinito, inmenso... inteligencia libre que dispone de todo mediante su amorosa providencia predestinando, castigando. Es uno en esencia y trino en persona; creador de los seres corporales y de los hombres; gobernador por los ángeles y por la ley. Cristo instituyó la nueva ley de gracia promulgada a favor de carismas sobrenaturales. Dios nos santifica por los sacramentos, bautismo, confirmación... y a nosotros toca aprovecharnos; por eso se analizan los actos humanos, pecados y virtudes».

Emplea el autor dos géneros de notas: unas que encierra entre comillas y reproducen la doctrina de Santo Tomás; v. gr., «Deus non dicitur similis creaturae, quamvis haec sit Deo similis: sicut imago dicitur alicui similis non autem e converso»; otras que son suyas, y las inserta para esclarecer la cuestión discutida; por ejemplo: Cerdoniani ponebant Deum legis et prophetarum non bonun sed severum; atque alterum Deum bonum Patrem visibilis mundi hujus conditorem. Et manichaei (sic a Manete dicti) commenti sunt principia duo sibi adversantia quorum unum bonorum, alterum malorum Deus est. (Los cerdonianos hacían al Dios de la ley y de los Profetas no bueno, sino severo; y admitían otro Dios bueno, el Dios Padre, creador de este mundo visible. Y los maniqueos (así llamados de Manes) fantasearon dos principios contrarios entre sí, de los que el uno es Dios de los buenos, el otro de los malos.) En estas notas propias, acepta a veces testimonios esparios, como la carta de San Clemente a Santiago, hermano del Señor, y sostiene opiniones menos probables, como la de que Moisés y Pablo vieron aquí en la tierra la esencia divina, que el Papa Liberio suscribió la primera fórmula sirmiense que era católica, que por concesión especial los apóstoles bautizaron en el nombre de Jesús para hacerlo más respetable, etc.

Al margen o en los ladillos va formando un compendito de toda la materia por medio de indicaciones de lo que trata: Deus est—non vero est compositus—Sed est simplex—Absque defectu—infinitus—immensus... y todavía lo pone más reducido en los sumarios de los capítulos.

En gracia de los poco ejercitados en el torneo escolástico, encabeza el libro con la lógica o el tratado que dirige las operaciones intelectuales.

Revela ingenio la concepción de la obra, grande amor a la doctrina de

Santo Tomás, y deseo encendido de que se esparza por todas partes, para oponer una barrera infranqueable a los errores que entonces, como hidras venenosas, alzaban sus repugnantes cabezas; tal vez disguste a algunos el cambio y mescolanza que hace de las cuestiones de la Suma, y el no haber utilizado el progreso crítico en la depuración de ciertos testimonios que pasaban antiguamente por auténticos sin serlo. Con todo el Compendio del P. García será siempre ventajoso y muy apropiado para divulgar las sublimes enseñanzas del Príncipe de los teólogos católicos.

A. PÉREZ GOYENA.

BIBLIOGRAFIA

Arens, Bernard S. J. *Die katholischen Missionsvereine* (Las Asociaciones católicas de misiones), Freiburg im Breisgau, 1922, Herder, XVI y 364 páginas, 222 × 145 milímetros.

La presente obra es un complemento del *Manual de las Misiones católicas*, del mismo autor, de que dimos cuenta el año pasado en esta REVISTA (1). Es un ensayo, como no se había hecho hasta ahora. En ella se da cuenta de todas las Asociaciones católicas de Misiones que existen, y son nada menos que 220. Todas han nacido desde el año 1818 al 1921. En este período de intenso movimiento misional nacieron hasta 246 Asociaciones de esta clase; de ellas sólo han muerto 26.

La sola lista de las Asociaciones existentes es una magnífica apología de la Iglesia católica y de su pujante vitalidad. Con la revolución francesa y con las revoluciones, mayores o menores, que la siguieron en la mayor parte de las naciones, creían algunos que la Iglesia católica entraba en el período agónico. Más aún: algunos escritores se adelantaron a declararla definitivamente muerta. Pero la Iglesia tiene y tendrá siempre la fuerza renovadora de que la ha dotado su Divino Fundador para renovarse y rejuvenecerse después de las mayores crisis. Y así sucedió con las Misiones católicas. Hace un siglo no parecían otra cosa que un montón de ruinas. Y hoy tienen un florecimiento nunca visto en la Historia.

El P. Arens va describiendo las diversas Asociaciones por el orden de las naciones donde han tenido su origen. De cada Asociación da primero una historia sumaria; después, el reglamento, las indulgencias que le están concedidas, los resultados obtenidos, la revista que le sirve de órgano, la Central de la Obra, etc., etc.; todo con brevedad, pero con escrupulosa exactitud.

(1) ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 1922, págs. 150 y siguientes.

La nación que más Asociaciones ha producido es, sin disputa ninguna, Francia, que marcha a la cabeza del movimiento misional desde hace un siglo. En ella han tenido principio las dos principales Obras de Misiones: la Propagación de la Fe y la Santa Infancia. Preciosas son las estadísticas que de ellas publica el P. Arens, con los ingresos desde su fundación hasta el presente y lo que han contribuído las diversas naciones. También ha producido Francia varias Obras, que después han sido imitadas por casi todas las naciones, por ejemplo, las Escuelas Apostólicas.

Tras de Francia viene con razón Italia, que ha dado un contingente notable a la organización misional, y especialmente la Unión Misional del Clero, que abarcaba, al escribirse la Obra, unos 500 Obispos y 70.000 sacerdotes (hoy serán por lo menos 80.000).

Las demás naciones vienen por orden alfabético. Se distinguen especialmente las muchas Asociaciones que relativamente tienen principio en la pequeña Bélgica, y en Holanda, con dos millones de católicos. En Alemania, los progresos en los últimos años han sido maravillosos. Austria, aunque en lo demás no sea notable su acción misional, se ha distinguido por haber tenido en ella principio el célebre Sodalicio de S. Pedro Claver, con las demás obras que de él han emanado.

España no está representada como debía, por la incuria que reinó en otro tiempo; pero en cambio en los años últimos se ve que se multiplican las Obras misionales. Quince son estas Obras fundadas en nuestra Patria. La primera lo fué el año 1897, la segunda el 1907; y todas las otras trece lo han sido desde el año 1914.

Se ve, pues, que la obra actual, juntamente con la del mismo Padre, de que dimos cuenta anteriormente, forman un manual indispensable para todo verdadero conocedor de las Misiones. Que en tanta muchedumbre de datos y noticias se escapa alguna pequeña inexactitud, no es necesario decirlo. Pero ciertamente que el P. Arens merece toda clase de plácemes por esta obra valiosísima, una de las mejores de nuestros tiempos sobre las Misiones.

H. Gil.

L'ÉTUDE COMPARÉE DES RELIGIONS, Essai critique par H. Pinard de la Boullaye, S. J.—**I. Son Histoire dans le Monde Occidental.**—25 × 17 cm.—XVI-515 pág.—Paris, Gabriel Beauchesne, 1922.

Tanto por su índole general como por el acierto con que está escrita, el

influjo de esta obra no se limitará a un sector reducido, se hará sentir en todo el vasto frente de la Historia de las Religiones.

Cuantos se hayan aventurado en estos estudios, habrán palpado la dificultad de abrirse camino, de orientarse al menos, a través de la literatura inmensa y variadísima, formada en pocos años alrededor de las diversas religiones. No hay que insistir sobre este hecho de todos conocido. A medida que se han ido multiplicando los trabajos, diversos ya por los asuntos, pero mucho más desiguales por el mérito y por las tendencias, se ha hecho también más difícil seguir las complicadas evoluciones, los triunfos y derrotas de los sistemas que se disputan el campo de las religiones comparadas, sin una introducción previa, amplia y metódica, y esta introducción no existía aún.

La erudición indiscutible del P. PINARD no ha podido encontrar más que *diez* nombres para llenar el encasillado forzoso de la Bibliografía que precede a su obra. Pero en realidad, dejando a un lado el carácter francamente tendencioso de algunos de estos autores (1), *ninguno* de ellos pretendió ofrecer en sus páginas una *introducción completa*.

El R. P. ENRIQUE PINARD, que desde su cátedra de *Vera Religione* seguía con mirada atenta el curso de la nueva ciencia, parecía especialmente señalado para acometer esta obra. Sus trabajos anteriores eran algo así como una promesa. Baste hacer mención del artículo *Quelques précisions sur la Méthode comparative* (2) y de las conferencias pronunciadas en la *Semana de Etnología Religiosa* (3), desarrolladas con mucho mayor amplitud en el curso de Historia de las Religiones del Instituto Católico de París (1914).

Según confiesa el autor (4), las conferencias de París, retrasadas por los azares de la guerra, aparecerán ahora en dos hermosos volúmenes; aunque basta echar una ojeada al primer tomo, único publicado, para ver que durante estos ocho años no durmieron ociosamente sobre la mesa del autor, sino que se fueron enriqueciendo más y más.

---

(1) Tal, por ejemplo, J. REVILLE, que empieza la introducción de su obra *Les Phases succesives de l'Histoire des Religions* por el más crudo indiferentismo religioso.

(2) *Anthropos*, t. V (1910), p. 534-558.

(3) *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, Compte-rendu de la I Session (1912), p. 57-72; Compte-rendu de la II Session (1914), p. 95-117.

(4) O. c., Préf., p. XIII.

Hacer historia de los diversos sistemas, sin gozarse en desmenuzarlos con rigurosa crítica, antes consignando con entera lealtad los hechos nuevos, los elementos metodológicos que cada uno ha traído al común acervo de la Historia de las Religiones; descartar generalizaciones prematuras, influencias dañosas de falsos prejuicios; depurar los procedimientos empleados hasta ahora y perfeccionar así el método histórico-comparativo aplicado a la Historia de las Religiones; tal es la idea que preside a toda la obra.

Dejando las conclusiones metodológicas para el segundo volumen, el P. PINARD logra en el primero su deseo de «representar una Historia del estudio comparado de las religiones más completa, más imparcial y en cierto sentido más profunda» (1).

No quiere rasgar esa como niebla de misterio que envuelve el pensamiento religioso del Oriente: se limita al mundo occidental. Aun así, es inmenso el campo de sus investigaciones. Recorramos brevemente al índice de los diferentes capítulos:

C. I.: *La Antigüedad hasta la Era cristiana*. Períodos mitopoético, filosófico y pragmático.—C. II.: *La Era cristiana hasta la Edad Media*. Escritores paganos, apologistas y hereseólogos cristianos antes de las controversias neo-platónicas; maniqueos y paganos y escritores eclesiásticos durante las controversias maniqueas.—C. III.: *La Edad Media*. El problema de las religiones en la especulación de los árabes, judíos y teólogos escolásticos.—C. IV.: *El Renacimiento y la Reforma*. Humanismo y paganismo; los protestantes y el «pagano-papismo».—C. V.: *Comienzo del Racionalismo*. Trabajos de documentación sobre las religiones; evolución de las soluciones antiguas y prenuncios de las modernas.—C. VI.: *El Agnosticismo*. Arqueólogos, filósofos, historiadores y eruditos.—C. VII.: *Del Positivismo al Pragmatismo*. La filosofía religiosa; descubrimientos; desarrollo de los estudios comparativos.—C. VIII.: *Las escuelas modernas*. Escuelas filológica, antropológica, pambabilonística, histórica, histórico cultural.—C. IX.: *Las escuelas modernas* (continuación). Psicología metafísica y experimental; estudio sociológico de las religiones.—C. X.: *Las corrientes del siglo y el curso de los siglos*. Fases del estudio comparativo de las religiones, tesis naturalista y sobrenaturalista, el problema criteriológico y el problema religioso.

---

(1) O. c., Préf., p. X.

Esta rápida enumeración (1) de las materias contenidas en este primer tomo basta para formar de él alto aprecio. La lectura atenta pone de manifiesto méritos indiscutibles.

Sorprende desde luego la *erudición vastísima* atesorada en el texto y en las notas (2), que pueden suplir en gran parte la lectura directa de las obras: tal es la exactitud e imparcialidad con que están juzgadas todas las de alguna importancia. Verdad es que las quinientas páginas del tomo apenas bastan a contener tanta cita, y el espacio concedido a cada autor es por fuerza bastante reducido; mas, apesar de todo, las obras principales que marcan las diversas etapas del estudio comparado de las religiones están ampliamente extractadas y juzgadas. Léanse, por ejemplo, las páginas dedicadas a Otfried Müller, Federico Max Müller, Tylor, Schmidt, etc. (3).

Más que el número y calidad de los autores utilizados y analizados, es digno de elogio el esfuerzo del autor por *eslabonarlos entre sí*. Tarea fácil para los que espigan en la Historia de las Religiones buscando escritores de determinadas tendencias; pero harto trabajosa supuesta la amplitud y sinceridad de esta obra. ¿Lo consigue siempre con perfección? Tal vez, a ratos, parezca algo artificioso el hacer caminar la Historia de las Religiones tan sobre los pasos de las diversas filosofías; pero en general reconocemos que el P. Pinard ha sabido establecer, o, hablando con más propiedad, descubrir, los lazos reales que ligan al pensamiento filosófico el desarrollo de la Historia comparada de las Religiones.

Además; gran parte de la documentación es completamente *nueva*. Las diversas actitudes que fué adoptando el mundo griego ante la multiplicidad y semejanza de las religiones, las tesis defendidas por la antigüedad cristia-

---

(1) Creo innecesario advertir que en el párrafo anterior no hago más que una recapitulación sumaria del copioso Indice analítico, que ocupa en la obra las páginas 504-514.

(2) A los lectores españoles podrá llamar la atención no encontrar entre los diversos manuales de Historia de las Religiones (p. 333-334) el *Orfeo* de Salomón Reinach, traducido por desgracia a nuestra lengua. Más adelante, en la p. 469, hablando de esa multitud de libros de erudición barata que se venden por genuina Historia de las Religiones, dice el P. Pinard: «S. Reinach sobresale entre ellos por su gusto literario, no porque sean mejores sus procedimientos críticos. *(Orpheus...*: Juicios severos en *todas* las revistas especiales)».

(3) Cf. o. c., p. 268 sq., 357 sq., 398 sq.

na en sus luchas con el paganismo y con la herejía; la Edad Media con sus grandes pensadores y su secular contienda contra el Islam; las valiosas contribuciones de los misioneros católicos... encuentran en el P. PINARD por vez primera el lugar que en buena justicia les corresponde.

Acaso habrá quien no comparta este criterio; sino que prefiera seguir repitiendo que hasta el siglo XIX, o mejor, hasta Max Müller mal se puede hablar de Ciencia de las Religiones (1). Sin pretender disminuir en nada el mérito del conocido profesor de Oxford (2), el P. PINARD justifica su criterio en varios pasajes de la obra (3); y aunque callara, el texto mismo de esos capítulos llenos de interés para aclarar los verdaderos problemas de la Historia de las Religiones, da sobrada razón de la importancia que el autor les concede.

Pero lo más genial en este volumen es sin disputa el capítulo X: «Las Corrientes del Siglo y el Curso de los Siglos». Las brillantes cualidades que se van manifestando en el decurso de la obra, se hermanan al fin de ella para trazar un resumen admirable. En breves páginas logra el autor dar consistente unidad a todas las partes de su libro; proyecta en el campo moderno las antiguas soluciones, que aun palpitan en las escuelas actuales; y en medio de éstas, como verdadera señal de separación, coloca la Cruz, cifra de la religión sobrenatural, y el fundamento criteriológico que sirve de grada para subir hasta la fe. Y esto, no para hacer alarde de teólogo, sino conservando hasta el fin su carácter de historiador serio y profundo, que saca a luz los verdaderos problemas religiosos y críticos que se debaten en el campo de las religiones comparadas.

Una vez más se dan en estas páginas beso de paz la ciencia y la fe, la apologética y la historia desinteresada. Por eso, la obra del P. PINARD es sin duda una gran contribución al estudio comparado de las religiones, cuya historia aparece ahora en su verdadera luz; pero al mismo tiempo prestará un gran servicio y hará honor a la ciencia católica. Así lo debió presentir el autor al escribir en el prólogo que «la causa de Dios saca provecho de todo progreso real de la ciencia: servir a la una es, en el fondo,

---

(1) Es lugar común en libros de Historia de las Religiones. Véase, por ej., H. JORDAN, *Comparative Religion-Its Genesis and Growth*, páginas, 116-117.

(2) Véase el valor que le concede el P. Pinard, o. c., p. 329-330.

(3) Cf. o. c., p. IX, 127, 176, etc.

servir a la otra» (1). Y porque no se le ocultó del todo el bien incalculable que su libro está llamado a hacer, encaminando los entendimientos por las sendas de la verdad, para ofrecerlo a Dios, busca, como altar, la tumba para él más sagrada. ¿No es éste el sentido de la dedicatoria breve y concisa: *A ma mère?*

MAURICIO GORDILLO.

S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologica diligenter emendata, De Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata. Taurini (Italia). Sumptibus et typis Petri Marietti, editoris, bibliopolae, typographi pontificii ac Sacrae Rituum Congregationis. Domus a 1820 condita. MCMXXII. En 4.° de 220 × 142 mm.; 1er tomo, 768 páginas; 2.°, 732; 3.°, 700; 4.°, 819; 5.°, 824; 6.°, 700 de índices.

Sería superfluo e inútil que recordáramos aquí las innumerables ediciones que ha tenido la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino; puede decirse que no cesa de editarse. Pero no todas las ediciones entrañan el mismo valor, por no estar hechas con igual cuidado y diligencia. La de Turín se grangeó ya desde su aparecimiento un insigne renombre; y no hay más que saber sino que alcanza la 17 reimpresión, para inferir que lo adquirió justamente.

En cinco tomos en 4.° de 220 por 142 milímetros se inserta toda la grande obra del Doctor de Aquino. El 1.° comprende la primera parte y un apéndice (751-755), sacado de los libros de la verdad de la fe católica contra los gentiles; el 2.°, la primera de la segunda; el 3.°, la segunda de la segunda desde la cuestión 1.ª hasta la 123; el 4.°, termina la segunda de la segunda y contiene 62 cuestiones de la tercera parte; el 5.° la concluye, y añade el Suplemento, con lo que propiamente se finaliza toda la *Suma*. Un sexto volumen se dedica a índices y diccionario. Los índices son siete: escriturario, de reducción de la doctrina del Santo a los capítulos de la doctrina cristiana, de cosas memorables y lugares en que difusamente se explican, polémico contra los herejes, concionatorio, de autores y concilios aducidos, y, por fin, catequístico. El Diccionario terminológico-escolástico es el conocido de José Zama Mellini. Cada uno de los cinco tomos de la *Suma* incluye al final un índice de cuestiones y artículos.

---

(1) O. c., Préf., p. XII.

El texto es a dos columnas separadas por corondel; los tipos, pequeños, pero claros y limpios; el papel, mediano. En los artículos, después del título, se alegan otras obras del mismo Santo, que tratan de idéntica o semejante materia, y antes del *respondeo* se pone una conclusión en que se compendia la enseñanza del artículo. Contiene la obra copiosísimas notas sacadas de teólogos autorizados.

Como se echa de ver al punto, en todo se procede con orden, claridad, sano juicio, y se procura determinar y fijar la verdadera lección del texto allí donde se discute, y esclarecer la mente del Angélico en algunos pasajes que pudieran parecer oscuros. A esto precisamente contribuyen las notas, en las que por su importancia y constitufr uno de los primores de esta edición, nos ocuparemos con algún detenimiento. Las clasificaremos en cuatro grupos: aclaratorias, declarantes, aplicativas e ilustradoras. En las aclaratorias se alegan, para que consten las variantes, las enmiendas de Francisco García, Tomás Madalena, Nicolai, Donato, las lecciones de varios códices antiguos y de las ediciones romana, duana, coloniense, patavinas y otras. Con esto se llama la atención del lector para que no estime por incontrovertible la lección del texto, y se le da opción, a fin de que escoja la que juzgue más auténtica.

En las declarantes se hace observar que algunos testimonios usados por el Angélico, que en su tiempo se creían ciertos e indudables, están lejos de serlo según los descubrimientos de la crítica moderna; por ejemplo: los libros de *Divinis Nominibus*, *Ecclesiastica Hierarchia*, no son de San Dionisio Areopagita; ni las *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, *De fide ad Petrum*, el *Hipognosticon*, de San Agustín; ni el *Prologus super Marcum*, *Expositio Symboli ad Damasum*, *Sermo de Assumptione*, de San Jerónimo; ni el *Symbolum Quicumque vult*, de San Atanasio; ni los *libros sibilinos*, de las Sibilas, etc.

En las aplicativas se indica la manera de emplear los razonamientos de Santo Tomás contra los errores y herejías que impugnan la religión católica, como, v. g., los wiclefitas, luteranos, calvinistas, jansenianos y racionalistas. Asimismo se advierten las controversias escolásticas nacidas de las opiniones del Santo Doctor, por ejemplo, las que miran a la creación de Angeles sólo en el número distintos dentro de la misma especie, encarnación del Verbo, *vi praesentis decreti*, sin el pecado de nuestro primer padre Adán, etc.

En las ilustradoras se procura poner de relieve el pensamiento de Santo Tomás en algunas cuestiones intrincadas. Así en la de la Inmaculada Con-

cepción de la Virgen se escribe lo siguiente: No hay la menor duda que el Angélico Maestro en muchos lugares de sus obras favorece abiertamente la sentencia que sostiene la Concepción sin mancilla de María Santísima: para no alegar sinó uno solo, en *Sent, lib. 1, dist. 44, quaest. I, a. 3, ad 3.* atestigua que resplandeció tanto la pureza de la bienaventurada Virgen que estuvo inmune del pecado original y actual (t. IV, 558).

No puede negarse que las notas son oportunas, abundantes, eruditas y que ofrecen mucha luz para entender perfectamente la Suma del Angel de las Escuelas; pero nos parece que se les pueden hacer varias observaciones. Ante todo, no hubiera sobrado el que se esclarecieran algunas frases del Santo que se han dejado incólumes: v. gr., el *detractores Deo odibiles* (III, 420) en que se quiere significar que, según San Pablo, Dios aborrece a los detractores; y no es esa la idea del Apóstol sino que se intercala una coma en el *detractores* para denotar que aquellos hombres, a que alude, eran murmuradores, aborrecidos de Dios (o aborrecedores de Dios según puede entenderse el texto griego), injuriadores, etc. El *Omnia in figura contingebant illis* (IV, 559) que se extiende a todo el Viejo Testamento como figura del Nuevo; pero, como lo notó el P. Bainvel, San Pablo escribe *Haec autem omnia in figura contingebant illis*, refiriéndose a lo anterior que había dicho; el *Deus fecit hominem rectum* (I, 624) o escribiendo con toda exactitud, *Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem rectum*, «Solamente hallé esto, que Dios hizo al hombre recto» (Eccles. VII.[30]) del que se quiere deducir la creación del hombre en gracia santificante, no parece muy concluyente; pues, como testifica Van Noort, si tan sólo se tiene en cuenta dicho texto, es, a lo menos, semejante deducción incierta, y, según Amor Ruibal, quien alega varios teólogos en su apoyo, el *rectum* de ese pasaje se debe únicamente interpretar de rectitud moral.

Todavía en las anotaciones se mencionan como genuinas algunas obras apócrifas, como la epístola del Pseudo-Bárnabas, que no pertenece al insigne compañero de apostolado de San Pablo, los tratados de San Cipriano *contra judaeos*, el libro IV contra los arrianos de San Atanasio, el de *Sacramentos* atribuído malamente a San Ambrosio, el de *Vita Contemplativa* a San Próspero, y la *Suma Sententiarum* de Hugo de San Víctor, que ahora se juzga parto de un teólogo desconocido.

Ya desde el principio de la obra (I, 3) se trata al Beato Lulio como hereje o fautor de herejías: «En este artículo hallarás, se dice, el modo de confundir la herejía de Raimundo Lulio, que afirmaba poderse probar con argumentos necesarios, demostrativos y evidentes todos los articulos de la

fe, los sacramentos de la Iglesia, la potestad del Papa»; y en otras ocasiones se repite la misma acusación de herejía contra el mártir de Mallorca y sus secuaces (I, 221, 310). Muchos y excelentes teólogos han salido en defensa del Beato, haciendo ver con eficacia y fuertes argumentos que hablaba el solitario de Randa en la suposición de haber sido revelados los misterios de nuestra fe, y que de ninguna manera merecen ni él ni sus discípulos la afrentosa nota de herejía con que sus émulos y perseguidores, a impulsos más de la pasión que del sereno raciocinio, los calificaron.

No se citan los libros de los heresiarcas Lutero, Calvino, Zuinglio, de donde se sacan sus heréticas y perniciosas sentencias, y alguna vez no aparece del todo manifiesto el vigor y nervio de su refutación. Así cuando Santo Tomás afirma que «el pecado original es materialmente la concupiscencia y formalmente el defecto de justicia original», se pone esta acotación: «lo que es contra la sentencia común de luteranos y calvinistas que sostuvieron que el pecado original no se perdona totalmente en el bautismo *(non omnino in baptismo dimitti,* II, 469). No se añade otra explicación y con ella realmente no quedamos satisfechos, por no comprender la oposición radical entre ambas opiniones; si la concupiscencia pertenece a la materialidad del pecado original, y persevera, según la experiencia, después del bautismo, no se perdona el tal pecado totalmente en las aguas regeneradoras, puesto que aun persiste la parte material.

En otras sentencias discrepamos asimismo de los anotadores. No creemos que tengan razón al atestiguar (I, 345) que algunos Santos Padres defienden la corporeidad de los ángeles, sólo porque son verdaderas sustancias, o considerándolos en comparación con Dios, o como no circunscritos y limitados en cierto lugar. A lo que juzgamos, sostuvieron que poseían verdaderos cuerpos, aunque de una materia sutil y delicadísima. Aseguran también ser más probable que San Anselmo, al decir que la Encarnación del Verbo era necesaria, aludía a una necesidad hipotética (IV, 378); pero es innegable, respondemos con Bainvel, que el Doctor Cantuariense insiste demasiado, en este misterio, sobre la necesidad de que Nuestro Señor proporcione sustitutos a los ángeles, y sobre la imposibilidad del perdón puro y sencillo. En lo que se dice de la Inmaculada Concepción, no hubiera estado de más el aducir otros textos del Angélico para poder asentar sin miedo a ser desmentido «que inmerecidamente presentaron algunos teólogos a Santo Tomás como adversario de la sentencia, entonces solamente pía, de la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María.» Hoy acaso no haya muchos entre los críticos imparciales y de nota que no

rechacen esa afirmación como infundada: «En donde el Santo Doctor, escribe Van Noort, trata de propósito la cuestión manifiestamente sostiene la parte contraria.»

No terminaremos sin observar que por omitirse las citas de las obras teológicas, o alegarlas mal, no sabemos en ocasiones a qué autores se alude, v. gr., en estos casos: Martinus, Luc. (serm. VII. De passione), Peresius; y que los apellidos de ciertos teólogos españoles no se escriben correctamente; por ejemplo: Lorcas por Lorca, Cumel por Zumel, Vásquez por Vázquez...

Son, como se notará, observaciones de poca monta, que no pueden rebajar el mucho mérito de la presente Suma Teológica, que recomendamos con eficacia por sus ventajosas condiciones a cuantos apetezcan instruirse e inspirarse en las sublimes y luminosas enseñanzas del Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino.

A. Pérez Goyena.

Doctrina mística del V. P. L. de La Puente.

Quieren ser estas páginas, al mismo tiempo que un homenaje al autor de las *Meditaciones de los misterios de nuestra santa Fe* en el tercer centenario de su muerte (16 de Febrero de 1624), una contribución al esclarecimiento de las varias cuestiones acerca de Mística que se han agitado en estos últimos años y se habrán de agitar todavía durante algunos más, entre escritores religiosos de muy diversas procedencias.

Un índice de las más importantes entre esas cuestiones propuso y examinó en España, hace ya bastantes años, el sabio P. Arintero, de la Orden de Predicadores, primero en las páginas de *La Ciencia Tomista*, y luego en libro aparte, publicado en 1916, y reeditado en 1920 (1).

Las cuestiones propuestas son:

»1.ª Si es deseable la contemplación sobrenatural, o sea la vida mística.

»2.ª Si es realmente asequible a todos, y si a todos se ofrece como verdadero complemento de la vida cristiana.

»3.ª Por qué son tan pocos los que la alcanzan y cómo podremos disponernos para alcanzarla y hacer que no se malogre en nosotros, sino que llegue a su debido desarrollo.

»4.ª Si es necesaria e indispensable para lograr la plena perfección a que somos llamados, o si, por el contrario, esta perfección puede lograrse con una vida puramente ascética. En otros términos: si hay, como suponen Scaramelli y Ribet, dos vías completamente distintas para llegar a la verdadera santidad: la «ordinaria» o ascética y la «extraordinaria» o mística, o si más bien aquélla se ordena toda a ésta, como a *única vía perfecta*, la cual, por tanto, lejos de ser *extraordinaria*, es ordinaria y común en todos los *Santos*, o sea en todos los cristianos perfectos, ya que no en la generalidad de las medianías, o sea de los que pasan por ordinarios.

(1) *Cuestiones místicas, o sea, las alturas de la contemplación accesibles a todos.* Segunda edición corregida y aumentada, en 8.º, 612 páginas, Salamanca, Calatrava, 1920.

»5.ª Si estas vías —o mejor dicho, *vidas*— están bien deslindadas y del todo separadas, o por el contrario, más o menos unidas y compenetradas, de modo que de lo característico de la una a lo de la otra, se pase de un modo gradual e insensible.

»6.ª Cuál sea el verdadero constitutivo y lo característico de una y otra vía.

»7.ª Cuáles sean las principales fases y los más ordinarios fenómenos de la vida mística.»

Alrededor de estas cuestiones, formuladas en los términos que emplea el P. Arintero, o en otros parecidos, se desarrolla desde hace años, como es sabido, reñida controversia.

Tres grupos principales descubre hoy en el palenque el P. J.-V. Bainvel, S. J. (1), aunque advirtiendo que sólo se trata de una clasificación provisional: el grupo *teresiano*, del que considera como adalid al Padre Poulain; el *ascético-místico*, capitaneado por M. Saudreau; y el *dominicano*, representado principalmente por el P. Arintero en España, y por el P. Garrigou-Lagrange en Francia.

En la *Revista de Ascética y de Mística*, una de las más importantes que hoy tratan de estas cuestiones, el P. José de Guibert, S. J., su fundador y director, caracteriza en pocas palabras la tendencia de cada uno de estos grupos, o mejor, de los que se consideran como sus adalides. Lo hace precisamente al examinar, con la atención debida, las *Cuestiones místicas*, del P. Arintero, cuya importancia pone de relieve y cuyo mérito ensalza grandemente (2).

A juicio del P. Guibert, la cuestión real que divide a los autores, «lo que de una manera más o menos consciente y más o menos clara se pregunta es lo siguiente: 1.º Entre las oraciones sobrenaturales de unión mística, descrita por Santa Teresa y la oración más o menos discursiva o simplificada de la vida espiritual común, ¿media sólo una diferencia de grado, o hay una diferencia de especie? 2.º Esas dos clases de oración, ¿están situadas en la misma línea del progreso espiritual, o existe una bifurcación de donde arrancan dos caminos distintos, que pueden progresar indefinidamente hacia Dios, el primero señalado por las gracias de oración que describe Santa Teresa en las Moradas 5.ª, 6.ª y 7.ª, y el segundo sin esas gracias de oración?»

---

(1) En la *Introducción* a la edición décima de la obra del P. Aug. Poulain, S. J., *Des graces d'oraison*, París, 1922.

(2) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1821, págs. 178-187.

Por la respuesta que dan a estas dos preguntas se puede clasificar a los principales autores que hoy escriben de Mística. «El P. Arintero responde claramente a la segunda pregunta negando toda bifurcación en el camino espiritual. Respecto de la primera, si no le entiendo mal, dice el P. Guibert, distinguiría; a su juicio, entre los dos modos de obrar de la vida espiritual, modo humano o ascético, y modo divino, sobrehumano, o místico, hay una diferencia más que de grado; pero, aun en los principiantes, las verdaderas consolaciones espirituales, visitas e inspiraciones de Dios son ya actos místicos, que guardan continuidad con los dones más altos de la unión transformante y de la percepción sobrenatural de Dios.—El P. Poulain, por su parte, decía también que hay más que diferencia de grado; pero esa diferencia no la ponía él tan pronto, sino donde hacía comenzar la percepción sobrenatural de Dios; y sostenía claramente la posibilidad de una santidad verdadera fuera de los caminos místicos.—M. Saudreau diría, a lo que creo,—prosigue el P. Guibert—que los dones de «conocimiento angélico» y de «percepción sobrenatural de Dios», no son necesarios para la santidad, ni se ofrecen a todos; pero añadiría en seguida que la percepción inmediata de Dios es imposible fuera de la visión beatífica; que todas esas gracias, como las visiones, los estigmas, etc., son ajenas a lo que constituye la esencia del estado místico, caracterizado por la unión con Dios, producida pasivamente por los dones del Espíritu Santo, y que a esta unión, como lo dice también el P. Arintero, son llamadas todas las almas» (1).

Con más precisión todavía, y con gran delicadeza de análisis, examina el P. Guibert la cuestión capital de este debate en el número último de la *Revista de Ascética y de Mística*, Enero de 1924, a saber: ¿Qué relación hay entre el desarrollo del ejercicio de los dones del Espíritu Santo y el de la contemplación infusa en las almas?

Un argumento no se toca ni se podía tocar debidamente en ese trabajo: el de la autoridad de la tradición. «Precisamente, advierte el articulista, esta autoridad es la que con el tiempo podrá resolver definitivamente la cuestión; mas para eso, no basta amontonar cien o doscientas páginas de textos, de los cuales muchos no son decisivos, y otros tienen un sentido exacto que requiere muchas distinciones. Es necesario emprender antes una serie de investigaciones metódicas, en que

(1) R. A. M, 1921, pág. 185 y 186.

hasta la fecha se ha hecho bien poco». Una y otra vez, con insistencia infatigable se hace en las páginas de la *Revista de Ascética y de Mística* esta recomendación.

Pues bien: una contribución a esta serie de investigaciones, quieren ser estas páginas; en ellas se expondrán plenamente y con toda escrupulosidad las doctrinas que acerca de las cuestiones místicas hoy más debatidas, profesó y enseñó el V. P. Luis de la Puente (1).

Es claro que en su tiempo no se habían planteado todos esos problemas tan en concreto. Por lo mismo, la terminología no necesitaba ser entonces tan precisa como ahora. Una y otra observación habrá que tenerla muy presente, al examinar e interpretar las palabras del Venerable. Habrá que mirar muy bien cómo entiende él en cada caso particular los términos «mística», «contemplación», «vida contemplativa», «unión con Dios»; qué entiende por oración «ordinaria» y por «extraordinaria»; qué oficio atribuye en la vida interior a los dones del Espíritu Santo; en qué sentido dice o no dice que la contemplación está al alcance de todos, o que es necesaria o no para la santidad, o que todos somos o no somos llamados a ella.

* * *

Desgraciadamente, hoy mismo, el no haber precisado bien los términos de las cuestiones ha contribuído, tal vez más que nada, a embrollarlas; desde luego ha hecho que el examen de textos no sea lo escrupuloso y eficaz que debiera haber sido. Quisiera por mi parte esquivar tales escollos. Para mejor lograrlo, y para que los lectores,

---

(1) No es mucha la parte que en la discusión y estudio de estas cuestiones han tomado hasta la fecha los jesuítas españoles. He aquí, sin embargo, algunos trabajos interesantes:

Manuel Garate.—*Un punto de teología mística. Sobre la oración de recogimiento.* Razón y Fe, t. 18, págs. 59-64; t. 19, págs. 71-79; t. 20, págs. 185-192; t. 21, págs. 318 328.

Pablo Villada.—*La contemplación en el plan divino.* Razón y Fe t. 50, págs. 18-27. *¿Es necesaria la contemplación mística para la perfección cristiana?*, t. 53, págs. 37-48; 172-182. *¿Se puede desear la contemplación? Su constitutivo*, t. 53, págs. 413-432. *Algunas cuestiones de nombre: La contemplación adquirida*, t. 54, págs. 198-214.

Jerónimo Seisdedos.—*La esencia de la contemplación mística. Breve réplica a M. Saudreau.* Razón y Fe, t. 39, págs. 173-184.—El P. Seisdedos es autor de la importante obra *Principios fundamentales de la Mística*, 5 tomos en 8.° menor, de 291, 421, 639, 338 y 424 páginas.

El P. Nazario Pérez, colaborador ordinario de la revista *La vida sobrenatural*, que dirige el P. Arintero, ha publicado en ella varios trabajos interesantes.

por sí, puedan hacer el análisis de los textos del P. La Puente con la debida orientación y uniformidad, no será fuera de propósito estampar aquí las definiciones *nominales* que el P. Guibert, con general aceptación, ha propuesto para las palabras «contemplación», «contemplación adquirida» e «infusa», medio «ordinario» y «extraordinario» en el camino de la santidad, llamamiento «remoto» o «próximo», «suficiente» o «eficaz».

La *oración contemplativa* en general, según esas definiciones, es una oración mental en la que nuestra alma se eleva o es elevada y unida a Dios por una vista sencilla del entendimiento y una sencilla adhesión de la voluntad, sin razonamientos ni multiplicación de actos distintos. La *oración discursiva* (o meditación), al contrario, lleva consigo razonamientos y actos múltiples de la inteligencia y de la voluntad, aun en la oración afectiva, en la cual los actos de la inteligencia se reducen y simplifican, pero persiste la multiplicación de afectos y de propósitos.

La contemplación se llamará *adquirida,* si la simplificación de los actos intelectuales y afectivos resulta, por el solo ejercicio de las leyes psicológicas, de los actos precedentes puestos por nuestra inteligencia y nuestra voluntad elevadas por la gracia. Será por el contrario *infusa,* si esta simplificación resulta de una acción divina en el alma, que sobrepuja y, tal vez, aun contraría el resultado que hubieran producido las leyes psicológicas actualmente en ejercicio.

Medio *ordinario*, y más generalmente *ordinario* en el camino de la santificación es toda gracia, frecuente o no, que de hecho es absolutamente necesaria en el orden actual de la Providencia, para llegar a un grado cualquiera de santidad. Y al revés, *extraordinario* es toda gracia sin la cual las almas (pocas o muchas, poco importa) pueden de hecho llegar a la más alta santidad.

Llamamiento (interior) *remoto:* «Si la gracia habitual y los dones [del Espíritu Santo] que poseen todos los justos no alcanzan la plenitud de su desarrollo normal, sino en la vida mística propiamente dicha, entonces todos los justos son llamados a ella con un llamamiento remoto.» Así el P. Garrigou-Lagrange, citado por el P. Guibert, quien para tal llamamiento propone la denominación de *objetivo,* por resultar del orden mismo de las cosas, sin suponer ningún llamamiento percibido subjetivamente bajo la forma de gracia, de ilustración o atracción. El término «llamamiento interior remoto» se reservaría entonces para los primeros movimientos de una gracia, que, si el alma es fiel, la hará merecer *de congruo* nuevos auxilios más abundantes, los cuales la conducirán poco a poco hasta oír el *llamamiento interior próximo*, es decir, hasta advertir, en las gracias recibidas, los signos tradicionales del llamamiento actual a entrar por el camino de la contemplación.

Este llamamiento interior próximo será *eficaz*, si Dios le hace oír al alma de tal manera, escoge para ella una gracia tal, que infaliblemente el alma corresponderá. Será *sólo suficiente*, si la gracia escogida y concedida por Dios es tal, que con su auxilio puede el alma

responder al llamamiento, pero de hecho infaliblemente no responderá (1).

* * *

Las enseñanzas del P. La Puente en materias místicas tienen el doble valor de ser de un gran místico y de un gran teólogo. Si del Padre Suárez dijo con verdad el P. Manuel de la Reguera que fué varón «no menos místico que escolástico»; del P. La Puente se debe decir que fué «no menos escolástico que místico».

Entre los muchos testimonios de los contemporáneos que para probarlo se pudieran citar, bastará por todos el del P. Fernando de la Bastida, mantenedor insigne de la doctrina de la Compañía de Jesús en las Congregaciones de *Auxiliis*. Salido ya el desgraciado de nuestra Orden, y siendo Magistral de la Catedral de Valladolid y Catedrático de Teología en la Universidad, dió en los Procesos ordinarios de 1629 el siguiente testimonio: «A la séptima pregunta dijo este testigo que el dicho Venerable P. Luis de la Puente había sido persona de muy grande ingenio y de muy lucidas letras; y esto lo sabe este testigo por haber visto lecturas suyas, y comunicado mucho con él en estas materias, y vístole hacer oficio de prefecto de estudios de Artes y Theología, con tanta exacción y tan actuado en todas las materias y cuestiones, como si actualmente estuviera leyéndolas.»

No es necesario oír más para saber que, en efecto, el P. La Puente era en Teología un gran escolástico. Lo que sí conviene añadir es que en las cuestiones místicas, o de simple devoción, procuraba aplicar el rigor y exactitud de la Escolástica. Un ejemplo bien significativo nos ha quedado en el áureo librito de sus *Sentimientos*.

---

(1) Propuso estas defininiciones el P. Guibert en R. A. M, 1922, páginas 162-179, y las reprodujo en parte en 1924, págs. 5 y 6. Del término «extraordinario» y «ordinario» había dado una definición parecida el P. Arintero en las *Cuestiones místicas*, Preámbulo III, y antes ya en la *Evolucion mística*. De las acepciones propuestas para la oración contemplativa en general y para la contemplación infusa, dice el P. Guibert que no parece hayan levantado contradicción entre aquellos a quienes más interesan. ¿Hallarán algunos de mis lectores dificultad en la exclusión absoluta de actos *varios* del entendimiento y sobre todo de la voluntad? ¿No bastaría que los actos del entendimiento no fueran *deductivos*, aunque fueran *varios?* Y un acto mismo del entendimiento, ¿no podría ir acompañado de actos varios de la voluntad, sin que la oración dejara de ser contemplativa? Veremos lo que dan los testimonios de los teólogos y de los místicos. Desde luego en *Suárez*, *De oratione*, l. II, c. X, me parece hallar algo de lo apuntado en estas preguntas, sobre todo en el n. 13.

«Muchas veces—escribe—he leído en Blosio encomendar que ofrezcamos nuestras obras a Dios, in unione meritorum Jesu Christi Domini nostri; mi pobreza, in unione paupertatis Christi; mi obra de obediencia, in unione obedientiae Christi; mis trabajos, in unione laborun et dolorum Christi, et sic de aliis; scilicet: ofrecer mis obras a Dios unidas e incorporadas con las semejantes que hizo Cristo nuestro Señor por mí. Y dice [Blosio] que de esta oblación y unión reciben nuestras obras grande valor, y son muy aceptas a Dios. Y en el libro de Santa Geltrudis he leído muchas revelaciones que le hizo Dios nuestro Señor de lo mismo.

»Y deseando saber *cómo en rigor teológico tenga esto verdad,* para ejercitarme en esta oblación y modo de referir mis obras, se me ofreció que Dios nuestro Señor, por los méritos de Jesucristo aplicados por este acto de ofrecimiento, concede alguna particular ayuda o moción, o inspiración, o devoción; con la cual va la obra mejor hecha, y así es más acepta que si no precediera aquella oblación. Y la causa es, porque este acto es muy agradable a Dios; porque en él confesamos ser Cristo nuestro Señor nuestra cabeza, y principio de todo nuestro bien, y nuestro medianero; y pedimos cum obsecratione, alegando sus méritos como títulos para ser oídos. Y así como es a Dios más acepta esta oración: Peto hoc per Jesum Christum Filium tuum, que no si fuese simple petición; sic in proposito. Luego, per modum impetrationis, alcanza mucho este modo de ofrecer a Dios mis obras.» (1)

Prescíndase de la justeza y profundidad del raciocinio—hasta el último porqué—y repárese tan sólo en la tendencia, en el empeño de *saber cómo en rigor teológico tenga verdad* un sentimiento o una recomendación piadosa.

Otra condición del P. La Puente se descubre en el pasaje citado, que hace muy estimable su testimonio en materias místicas: el conocimiento familiar de autores devotos, tales como Blosio y Santa Gertrudis.

Con él y antes que él se ha de tomar en cuenta su conocimiento y estudio de los grandes Teólogos, de los Padres antiguos y de la Sagrada Escritura. Pruebas elocuentes de ese conocimiento son las pá-

---

(1) Cito y citaré por el original del librito de los *Sentimientos,* del cual, por desgracia, no tenemos una edición bien hecha. Por excepción he puesto en bastardilla las palabras que hacen al propósito de lo que se quiere probar. Ordinariamente no lo haré así con los textos latinos sino cuando, y en aquellas palabras que el mismo Padre subraya.—Para comodidad, de los lectores, indicaré las páginas donde se hallan los fragmentos citados en la edición del P. E. Reyero, *Obras espirituales póstumas del V. P. Luis de la Puente*, Valladolid, Cuesta, 1917.

ginas todas de sus libros; y no es para olvidado o pasado por alto el hecho de que el asceta y el místico procede, en ese aprovechamiento continuo que hace de las fuentes de la Teología católica, por método y con plena reflexión. Léanse a este propósito las declaraciones que estampa al frente de sus inmortales *Meditaciones*, y que por andar en manos de todos excuso citar aquí.

Escritura, Patrística, Teología escolástica, Teología mística, Tratados ascéticos y devotos: todo lo ha puesto a contribución en sus obras el P. La Puente, no diremos que con la perfección de un especialista en todos esos ramos, pero sí con una suficiencia y una plenitud nada vulgares.

Muchos recordarán aquí su tendencia excesiva a las interpretaciones alegóricas; pero ha de tenerse en cuenta: 1.°, que ya él las da como tales, y 2.°, que no se ve inconveniente ninguno en que el Señor, acomodándose a ese procedimiento, le diera a sentir la verdad de que se trata, aunque no sea precisamente eso lo que dicen las palabras de la Sagrada Escritura. Pero conviene añadir, que, si el P. La Puente no asistió, que sepamos, a un curso especial de Sagrada Escritura; por lo menos en el año de 1581 a 1582, en que con título de «Maestro de estudiantes» terminaba en Salamanca el bienio empezado en Oñate, y acaso en otras ocasiones, debió de aprovechar el trato del célebre P. Francisco de Ribera, cuyo panegírico hace en la Vida del P. Baltasar Alvarez, para perfeccionarse en el estudio de la Sagrada Escritura, de la que dice él que es «de tanta importancia para ser los estudiantes consumados en la Teología...»

Con esta preparación científica se junta en el P. La Puente la preparación de la santidad, importantísima a todas luces, cuando se trata de escribir sobre cosas tan santas como los misterios que el Espíritu Santo obra en lo más íntimo de las almas.

Sabido es que en 1579, la Iglesia con su autoridad indiscutible declaró constar que el P. Luis de la Puente había ejercitado en grado heroico todas las virtudes, teologales, cardinales y morales.

Añadamos que con la santidad juntó experiencia extraordinaria de las gracias místicas, en sí y en otras muchas almas. Bastará mencionar aquí a D.ª Marina de Escobar, cuyo confesor y director fué muchos años, y cuya biografía dejó en buena parte ordenada. Pero recuérdese también que, durante no pocos años, fué el santo varón Maestro de novicios e Instructor de tercera probación en Villagarcía

y en Medina del Campo, Prefecto de las cosas espirituales en los Colegios de Salamanca y Valladolid, confesor y director de muchas almas admirables que abundaban a fines del siglo XVI y principios del XVII, y consultor nato de los casos más extraordinarios que en materia de espíritu ocurrieron por entonces en España.

Réstanos averiguar lo que por experiencia propia alcanzó el Padre en materia de ciencia mística. Él mismo lo consignó, parcialmente a lo menos, en el inestimable librito de sus *Sentimientos y Avisos espirituales;* y con las citas de ese libro, podemos decir que empezamos la exposición de la doctrina mística del V. P. Luis de La Puente.

* * *

No consta a punto fijo cuándo empezó el siervo de Dios la redacción de esa que él titula *Memoria de algunas verdades, sentimientos o afectos que he tenido en la oración en diversos tiempos.* Lo que sí parece poderse asegurar, y esto acaso importa más a nuestro propósito, es, que los primeros sentimientos en ella consignados—escribiéranse cuando se escribieran—los tuvo el Venerable en el año de Tercera Probación, que hizo de 1579 a 1580 bajo la dirección del P. Baltasar Alvarez; circunstancia esta última, del magisterio de varón tan experimentado en la ciencia mística, no despreciable para aquilatar el valor del testimonio del discípulo.

Una de las cosas que más recomendaba el P. Baltasar a sus discípulos del año de tercera probación era el desprecio varonil de la honra vana, hablándoles a menudo y con gran fervor de los que él llamaba los tres perpetuos compañeros de Jesucristo: la pobreza, el desprecio y el dolor.

«Y algunas veces, dice a la letra el P. Luis, le oí hablar a solas destos tres compañeros de Jesús, con tanto sentimiento y fervor de espíritu, que me dejaba admirado y encendido, y con deseo de imitar el fervor y cuidado con que él abrazaba esta santa compañía, para imitar a su Maestro.—Y pienso cierto que, por sus oraciones, me hizo nuestro Señor merced *entonces* de darme un desengaño en esta materia. Porque, meditando yo en estas mismas tres cosas, y *sintiendo tan grande dificultad en amar las deshonras y gustar de los desprecios, que me parecía casi imposible, atenta mi gran flaqueza, un día que estaba en oración delante del Santísimo Sacramento, sentí de repente un rayo de luz que pasó como un relámpago, y me mostró ser muy posible amar el menosprecio y la deshonra, con las veras y ganas que los*

mundanos aman la honra; y me alentó a pretenderlo, con esperanza de alcanzarlo» (1).

Paréceme indudable que el momento que en estas palabras se pinta es el mismo que reflejan las páginas primeras de los *Sentimientos*. Bastará confrontar situación con situación y palabras con palabras; y es de importancia haber determinado esa identidad, porque con eso hemos determinado la fecha en que comienzan las experiencias místicas del V. P. Luis de La Puente. Era, según lo dicho, en 1580; no tenía cumplidos aún los veintiséis años; hacía su tercera probación bajo el magisterio del P. Baltasar Alvarez, terminados sus estudios de Teología, y recién ordenado de sacerdote. Años adelante, tal vez en el mismo Colegio de Villagarcía, Maestro a su vez de novicios e Instructor de tercera probación, consignaba esas y otras experiencias divinas por estas palabras:

«Los primeros fervientes deseos que sentí por muchos días, eran de la luz del cielo; porque desta entendí proceder todos los bienes. Y entendía por luz, un conocimiento que Dios da, que de tal manera desengaña al entendimiento, que trueca la voluntad...

»Estos deseos engendraron en mí dos buenos efectos: Primero de obediencia, porque entendí que esta luz la da Dios a los amigos, que son los obedientes, como dice Job della: Annuntiat de ea amico suo...

»El otro efecto fué grande afición a la humildad, porque entendí que daba Dios esta luz a los humildes: Intellectum dat parvulis...

»*Parecíame casi imposible llegar yo a tal estado, que yo me tuviese en poco, y gustase de que no se hiciese caso de mí, ni me encomendasen oficios honrosos. Un día, dicha misa, vínome una luz a modo de relámpago, por la cual se me descubrió que era posible llegar a tal grado de humildad. Quedé muy contento, y con esperanza de que el que me mostró ser aquello posible, me lo concedería, y así creció el deseo desto»* (2).

¿No es éste el caso mismo que se nos cuenta en la *Vida del Padre Baltasar Alvarez*, como ocurrido en el año de tercera probación? Ahora bien, en este caso referido en los *Sentimientos*, ¿se trata de una comunicación mística? Esa luz a modo de relámpago, tal como el Padre la describe, ¿es un modo de contemplación infusa? Oigamos lo que acerca de ella sigue diciéndonos el siervo de Dios:

---

(1) Cap. XLVIII.

(2) *Obras póstumas*, págs. 35-37. He subrayado las palabras paralelas a las de la *Vida del P. Baltasar Alvarez*.

«Otro día, en la oración, tuve otra luz pequeña, como relámpago, en la cual me pareció que yo era como un instrumento de Dios en las obras que hacía (salva libertate hominis). De modo que, como el instrumento, de suyo, ni se mueve, ni puede mover, ni hacer obra alguna; así yo, de mío, soy nada, puedo nada, valgo nada. Si Dios toma en sus manos mis potencias, obraré bien; si él me deja, no haré sino borrones.

»En este ejercicio del propio conocimiento anduve más de seis meses, teniendo varios sentimientos con muchas comparaciones...» la de la segur, la del pincel o pluma, la del niño que anda en manos de su madre. «Y casi experimentaba en mí esta poquedad y dependencia con un modo particular».

»De aquí sacaba varios afectos: primero de amor de Dios, porque con una lucecica vi mirando... ser de mío nada, y alzando los ojos a ver que todo el bien que tenía era de Dios, con esto se arrebata el corazón a amarle (1); y aquí se me descubrió cómo la humildad y conocimiento de sí es principio del amor de Dios» (2).

Veamos ya el análisis que de las propiedades de esta luz misteriosa hace el P. La Puente.

«Esta luz de que he dicho, tiene, a mi parecer, estas propiedades:

»Primera, que viene de repente, cuando uno está más descuidado, y en varios tiempos y ejercicios.

»Segunda, que viene como relámpago, que [en] un momento muestra mucho, y sin discurso persuade grandemente lo que muestra. Va diferencia de ésta a la natural, como de escribir con pluma, letra por letra, o pintar una imagen con pincel, poco a poco, a hacer esto estampándolo con algún molde, que en un momento se escribe más y mejor, y se estampa más presto la imagen que desotra manera.

»Tercera: inflama la voluntad con amor de la verdad que muestra.

»Y aunque la fuerza desto dura poco, quedan en el entendimiento reliquias, y una viveza para nuevos discursos y meditaciones que traen por todo el día y días como suspensos; especialmente comparaciones, así de la Escritura como de cosas sensibles, a modo de las que he referido.—Esto hallé después en San Bernardo, sermón 40 in Cantica in illud: Murenulas aureas, etc.» (3).

La cita de San Bernardo es aquí decisiva para saber que, en opinión del P. La Puente, esa luz del cielo de que nos habla en su Memoria, es una luz mística, una gracia de contemplación infusa. En la edición de Migne (P. L., t. 183, c. 985-987), el pasaje citado se expone no en el sermón 40, sino en el 41. La esposa desea ver al Amado;

---

(1) Redacción corregida y confusa en el original.

(2) *Obras póstumas*, págs. 37 y 38.

(3) *Obras póstumas*, pág. 39.

pero no ha llegado ese tiempo todavía; y supone San Bernardo que son los Angeles los que la consuelan con aquellas palabras: «Murenulas aureas faciemus tibi, vermiculatas argento».

«Tu, inquiunt, o sponsa, intuendae dilecti inhias claritati; sed hoc alterius temporis est. Damus autem in praesentiarum ornamenta auribus tuis, quod erit tibi interim consolatio, erit et praeparatio ad hoc ipsum quod postulas...» Y explicando qué ornamentos son esos y en qué consiste ese consuelo, prosigue el Santo a nuestro propósito: «Advertendum cujusmodi ei murenulas offerunt: *Aureas,* inquit, *et vermiculatas argento.* Aurum, divinitatis est fulgor; aurum, sapientia quae desursum est. Hoc auro fulgentia quaedam quasi veritatis signacula spondent se figuraturos hi, quibus id ministerii est, superni aurifices, atque internis animae auribus inserturos. Quod ego non puto esse aliud quam texere spirituales quasdam similitudines, et in ipsis purissima divinae sapientiae sensa, animae contemplantis conspectibus importare, ut videat saltem per speculum in aenigmate quod nondum facie ad faciem valet ullatenus intueri.—Divina sunt, et nisi expertis prorsus incognita quae effamur; quomodo videlicet in hoc mortali corpore, fide adhuc habente statum, et necdum propalata perspicui substantia luminis, jam tamen purae interdum contemplatio veritatis partes suas agere intra nos vel ex parte praesumit; ita ut liceat usurpare etiam alicui nostrum, cui hoc datum desuper fuerit, illud Apostoli: Nunc cognosco ex parte; item: Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus (1 Cor. XIII, 12, 9).—Cum autem divinius aliquid raptim et veluti in velocitate corusci luminis interluxerit menti spiritu excedenti; sive ad temperamentum nimii splendoris, sive ad doctrinae usum, continuo, nescio unde, adsunt imaginatoriae quaedam rerum inferiorum similitudines, infusis divinitus sensibus convenienter accommodatae, quibus quodam modo adumbratus purissimus ille ac splendidissimus veritatis radius, et ipsi animae tolerabilior fiat, et quibus communicare illum voluerit capabilior. Existimo tamen ipsas formari in nobis sanctorum suggestionibus angelorum, sicut e contrario, contrarias et malas ingeri immisiones per angelos malos non dubium est».

Dos cosas distingue aquí San Bernardo en las comunicaciones divinas, y las dos parece haber reconocido el P. La Puente en los sentimientos espirituales que acaba de consignar: el «fulgor de la divinidad», la «sabiduría que es de arriba»; y con ella «ciertas espirituales semejanzas» en las que «los purísimos sentimientos de esa divina sabiduría» se ofrecen a las miradas del alma que contempla, para que, al menos por espejos, en enigmas, vea lo que todavía cara a cara no puede en modo alguno contemplar: la «contemplación de la verdad pura» aun en el estado de la fe, aquel «conocer en parte» de que habla San Pablo; y al mismo tiempo, «cuando un algo más divino, de

pasada y en la velocidad de un relámpago, se le trasluce a la mente que en espíritu está fuera de sí»; como para templar el excesivo resplandor o facilitar el aprovechamiento de la doctrina, al punto se presentan «ciertas imaginarias semejanzas de cosas inferiores», convenientemente acomodadas a los «sentimientos divinamente infundidos». ¿No son éstas las reliquias que en el entendimiento deja esa luz del cielo de que habla el P. La Puente, «especialmente en las comparaciones así de la Escritura como de las cosas sensibles?» Y esa luz a modo de relámpago ¿no es la misma que, según San Bernardo, deja vislumbrar a la mente enajenada un algo más divino, la verdad pura, el fulgor de la divinidad?

* * *

No escribió el P. La Puente sus *Sentimientos* de una vez. La paginación del original, que es toda de su mano, y empieza con el folio 41, salta al 81 desde el 70. Y que con esta misma paginación manejó el autor el precioso cuadernito, se deduce claramente de las referencias, muchas y varias, que de unas páginas a otras hace en las márgenes, sin que en todas ellas se halle citada página ninguna intermedia entre la 70 y 81. Dijérase que esta segunda serie (folio 81 a 115, más dos páginas últimas, sin numerar), tiene en parte, al menos, carácter de aclaración o ampliación de la primera; aunque no faltan adiciones de sentimientos completamente independientes. Pues bien: en el folio 81, primero de la que he llamado segunda serie, hablando de un modo de presencia de Dios que se le había ofrecido considerándole como luz; después de ponderar que Cristo, nuestro sol, aunque encubierto en la Eucaristía con la nube de las especies, no deja de enviar rayos —«¡oh, qué rayos, oh, qué centellas!—» al breve hemisferio del hombre, cuando está dentro de él; aprovecha la ocasión para distinguir así las diversas clases de luz que intervienen en la vida del alma:

«Tres géneros hay de lumbres: natural, de fe y de ciencia adquisita. Estas permanecen, y usamos de ellas cuando queremos. ¡Ay de mí, si soy rebelde! *Ipsi rebelles fuerunt lumini.*

«Porque los sabios resistieron a la primera, fueron desamparados de Dios, como dice San Pablo. Pues, ¿qué será de mí, si resisto a la segunda y tercera?

«Por eso falta la cuarta, o viene de tarde en tarde, o viene muy remisa; porque, si es grande, trueca el corazón. Es a modo de relámpago; no la tengo a mi mandar: Illuxerunt coruscationes tuae orbi terrae; vidit et commota est terra».

Y añade, pintándonos sin duda un estado de su alma más avanzado que el que pinta en las primeras páginas.

«Es cosa que admira, que siendo el alma de suyo noche y tinieblas, a temporadas arde tanto en amor de Dios, que es como noche de verano en tiempo de mucho calor, en la cual hay tantos relámpagos, y tan grandes, y tan a menudo, que parece día. Así en ella hay tantas de estas ilustraciones e inspiraciones, que parece estar llena de luz. Et nox illuminatio mea in deliciis meis. Quia tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur.

«Vienen a todos tiempos: rezando salmos, leyendo libros, estudiando, oyendo sermones, haciendo obras de manos, comiendo, andando, etc. Y en particular, al despertar a la mañana, parece que está Dios esperando a que despierte el alma para enllenarla de afectos y sentimientos.

«A veces esta luz viene enseñando alguna verdad, o de la Sagrada Escritura, o otra que no se había entendido, aunque se había leído. A veces viene sólo con moción, o con admiración grande, o con júbilos y saltos de placer, o con gusto sosegado, o con lágrimas dulces» (1).

Esa luz distinta de la natural de la razón, de la sobrenatural de la fe, y de la adquirida mediante el ejercicio de la razón alumbrada por la fe; más rara o más frecuente, más intensa o más remisa, según los tiempos, pero que «no la tenemos a nuestro mandar»; esa luz, origen de tan admirables efectos en el entendimiento y en la voluntad, es indudablemente la luz de la contemplación infusa; y esa y no otra es la que se nos describe en las primeras páginas de los *Sentimientos*, como lo indica entre otros rasgos el muy característico que varias veces se repite de que esa luz viene a modo de relámpago, aunque ya en las primeras páginas como en las últimas citadas se advierte: «Item: esta luz y ponderación, unas veces viene repentinamente como relámpago; otras viene poco a poco; y sin saber cómo, se halla uno en la ponderación y sentimiento.»

Resumiendo en pocas palabras las propiedades verdaderamente características de esta luz del cielo, tendríamos que, según el P. La Puente: 1.°, es distinta de la lumbre natural de la razón, de la sobrenatural de la fe, que permanece y de que usamos cuando queremos con la gracia de Dios que nunca nos falta, y de la adquirida mediante el ejercicio de la razón y de la fe; 2.°, en un momento muestra mu-

(1) *Obras póstumas*, págs. 53 y 54.

cho, y *sin discurso* persuade grandemente; mediante ella la verdad se graba en el alma, no trazo por trazo, sino toda de golpe como con un molde; 3.°, inflama la voluntad con amor de la verdad que muestra; 4.°, «no la tenemos a nuestro mandar»; «viene de repente, cuando uno está más descuidado», es decir, independientemente de nuestras industrias, ejercicios y diligencias actuales; aunque, si falta, o viene de tarde en tarde, o viene muy remisa, es porque somos rebeldes a las otras luces de que podemos usar cuando queremos.

Pero este último carácter, dirá alguno, ¿no conviene también a lo que llamamos devoción sensible o accidental, y más generalmente a toda ilustración e inspiración del Espíritu Santo, a toda gracia actual?

Respondamos brevemente a esta pregunta, que la respuesta podrá esclarecer no poco la cuestión de que tratamos. Ya el P. La Puente nos ha dicho que de la lumbre de la razón, de la fe y de la ciencia adquirida «usamos cuando queremos»; valiéndonos sin duda de las ilustraciones e inspiraciones del Espíritu Santo, puesto que se trata de actos sobrenaturales, al menos por lo que toca al uso de la fe. Por consiguiente, esas ilustraciones e inspiraciones del Espíritu Santo están a nuestra disposición, siquiera por vía de impetración y de mérito *de congruo*. En contraposición a esto, el mismo P. La Puente nos dice de esa otra luz del cielo, que «no la tenemos a nuestro mandar». Cuando añade que, si de hecho no viene, o viene tarde, o muy remisa, es porque somos rebeldes a las otras luces, hay que pensar que no contradice la afirmación fundamental; qué sentido puedan tener esas frases, más adelante se verá.—Eso sí: en realidad esa luz del cielo no es sino ilustración e inspiración del Espíritu Santo; pero muy intensa, y sobre todo, sea por lo que sea, con un modo de obrar enteramente distinto del que tienen las ilustraciones e inspiraciones comunes, como lo prueban los demás caracteres apuntados por el P. La Puente.

En cuanto a la devoción sensible, o accidental, si por ella se entiende la suavidad y deleite que precede a los actos deliberados de nuestro entendimiento y voluntad, y no se trata de la primera gracia, que puede considerarse como principio y semilla de toda devoción y, como tal, depende única y exclusivamente de Dios; entonces puede decirse que estamos en el caso precedente; porque al cabo esa suavidad y dulzura que nos inclinan a la oración no vienen a ser sino las ilustraciones e inspiraciones del Espíritu Santo, o algo que las acompaña. «Para obtener esta devoción, dice Suárez, «poterit interdum

sancta vita praecedens multum conferre.» Y da la razón: «Nam, licet Deus pro suo arbitrio eam neget vel concedat, et interdum eam det sine praecedenti merito vel dispositione, et aliquando eam tollat sine culpa, ad hominis probationem vel humilitatem, et ut gratiam Dei recognoscat, ut late Cassianus, collat. 4, nihilominus regulariter vel frequenter datur hominibus bene utentibus prioribus gratiis, petendo, desiderando, diligenter Deo serviendo, et proprios affectus moderando. Nam, licet haec devotio, ut est initium horum piorum actuum et consummatae devotionis, non sit, nec possit esse ab homine; quia tamen non inchoat totam salutem et justitiam, ut supponimus, potest supponere priores gratias et sancta opera ex illis facta, et ex ea parte potest habere fundamentum in dispositione et merito hominis» (1).

Si por devoción sensible o accidental se entiende la suavidad que acompaña o sigue en la oración a los actos deliberados del entendimiento y de la voluntad, viene aquí la distinción de Santa Teresa entre «contentos» y «gustos»: los contentos los adquirimos nosotros con nuestra meditación y peticiones a Nuestro Señor, y por tanto están en cierto modo en nuestra mano; comienzan en nuestro natural y acaban en Dios; los gustos comienzan en Dios y siéntelos el natural: «parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir...» (2). Estos gustos no están en mano del hombre, y éstos son manifiestamente los que producía la luz del cielo en el alma del P. La Puente.

¿Cuáles son los objetos que se nos descubren o se nos pueden descubrir con esa luz?

Oigamos al P. La Puente.

«Esta luz pedía a nuestro Señor para estas cosas, y conocerlas bien: 1.ª, quién es Dios y sus grandezas, especialmente su presencia en todo lugar; 2.º, quién es Cristo y sus riquezas, especialmente su presencia en el Santísimo Sacramento; 3.º, quién soy yo, y mis miserias; 4.º, quién es el mundo y la vanidad de sus cosas, de la honra, etc.; 5.º, quién son las almas y el valor que tienen; 6.º, qué bienes hemos recibido de Dios y esperamos recibir; 7.º, qué males y castigos podemos temer; 8.º, para conocer su voluntad en todas mis obras.

»Y paréceme que nuestro Señor unas veces debe de dar luz para

(1) *De oratione*, l. II, c. VIII, n. 2. Todo el capítulo da mucha luz en esta materia.

(2) *Cuartas Moradas*, c. I y II.

conocer un atributo suyo, otras veces para otro, v. gr., de su omnipotencia, liberalidad, etc. Unas veces da luz para ponderar un misterio de Cristo nuestro Señor, otras veces, para ponderar otro, etc. «Et sic de aliis»: es decir, de los demás puntos indicados.

»Las ocho cosas dichas, concluye el P. La Puente, son cabezas de toda meditación y afectos; y cuanto se puede meditar se reduce a ellas; y de la ponderación de ellas salen todos los afectos de amor, de acción de gracias, alabanza, humildad, obediencia, paciencia, etc.» (1).

«Cabezas de toda *meditación*»; «cuanto se puede *meditar*». ¿Es que, en efecto, a pesar de todo lo dicho, esa luz del cielo que pinta el P. La Puente no es la luz de la contemplación infusa, sino simplemente de la meditación, o a lo más de la oración afectiva y simplificada? ¿Es tal vez que, en sentir del P. La Puente, no todas las materias indicadas en esos ocho puntos son objeto propio de la contemplación?

Sin duda, como dice Suárez, exponiendo a Santo Tomás, la contemplación teológica «solum circa Deum per se primo versatur, et secundario circa res divinas, vel opera aut beneficia Dei, vel effectus, quatenus ad ipsius cognitionem conferunt.»

Por esta razón fundamental, y porque lo verdaderamente característico e importante en la historia y la dirección de las almas es el conocimiento de Dios, alcanzado en la contemplación, justamente este nombre se reserva, como lo hace el P. Poulain, para aquellos estados de alma en que *Dios mismo* y nada más que él (et tout pur) se manifiesta. Pero, miradas las cosas teóricamente, ¿no sería contemplación, y contemplación infusa, el conocimiento de sí mismo y de su nada, que uno tuviera producido por esa luz que el P. La Puente describe? En las mismas páginas que en el librito de los *Sentimientos* consagra el santo varón al conocimiento de su propia indignidad; aquél *sentirse* como un instrumento en las manos de Dios, «como nada, y estar colgado de Dios como el aire lúcido del sol»; y aquello que ya antes se copió: «Y casi experimentaba en mí esta poquedad y dependencia (del niño que anda en manos de madre), de un modo particular»: ¿no dicen un modo de conocimiento de la propia indigencia distinto del discursivo? ¿No entrañan un elemento psicológico completamente nuevo, que el hombre por mucho que se empeñe, no logrará introducir, sin una intervención particular de Dios? ¿Y no es ésa la esencia

(1) *Obras póstumas*, pág. 39.

misma de la contemplación infusa, sea cualquiera el objeto acerca del cual verse el conocimiento así producido? Verdad es, que en ese sentimiento de la propia nada, tal como el P. La Puente le describe, resalta siempre una relación a Dios o a los divinos atributos. Porque, al fin y al cabo, no hay duda que la contemplación, como el mismo P. La Puente muchas veces repite, «tiene por blanco y objeto principal al mismo Dios»; y las demás cosas en tanto son objeto de la contemplación, en cuanto se miran con relación a Dios.

Respecto a la otra observación que hacía nuestro Venerable, de que el Señor «unas veces debe de dar luz para conocer un atributo suyo, otras veces para otro», es prueba bien elocuente lo que de sí propio cuenta por estas palabras:

«Otra vez sentí tanto aborrecimiento de mí y de mis pecados, que deseaba que la divina justicia tomase aquí venganza de mí, castigándome con dolores y desprecios, con tal que no me faltase su misericordia. Quis det ut veniat petitio mea; qui coepit, ipse me conterat, solvat manum suam et succidat me!—Sentía gozarme de los castigos que había hecho la divina justicia, en cuanto en ellos resplandece este atributo de Dios, y sentí gozo de que hubiese purgatorio, y holgárame de que Dios me echara en él, para que me purificara y pagara lo que debía, y después me volviera a vivir con mejoría. Y era este gozo sensible de que hubiese en Dios justicia vindicativa y hubiese purgatorio» (1).

Más generalmente había dicho ya antes a propósito de las palabras *Fiat voluntas tua:* «De aquí se me ofreció también aquel texto de David: Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine; que con igualdad tengo de cantar y alabar a Dios y gozarme de las obras de su justicia y de su misericordia en mí y en otros» (2).

Y definitivamente en las adiciones de la segunda serie:

«Considerando mis pecados muchos, una vez o más me movieron a este afecto de gozarme de que Dios tuviese justicia vindicativa para castigarlos, y no sola misericordia para perdonarlos sin satisfacción...

»Por aquí se me ofreció cómo los santos [en el cielo] se huelgan de esta justicia: *Laetabitur justus cum viderit vindictam;* y pues son rectos, también se huelgan de que Dios los haya castigado acá; y los del purgatorio se huelgan de que les castigue; y los justos de la tierra similiter...

---

(1) *Obras póstumas*, pág. 43.
(2) *Obras póstumas*, pág. 63.

»Por aquí también entendí lo que decía la esposa de su Dios, que es *totus desiderabilis*... Pues lo que en él parece más agrio y terrible, que es la justicia vindicativa, es amable, cuánto más su bondad, sapiencia, etc.» (1).

Que estos sentimientos de gozo, alegría, amor de la divina justicia no fueran puramente actos de la voluntad racional regida por la fe, sino algo como sensible, un sabor divino de los divinos atributos, lo dan bien a entender, además de otras palabras, éstas que añade a lo copiado:

«En este tiempo no me podía excitar a tener temor de penas: sólo de que Dios no me desamparase me quedaba temor. Y muchas veces solía decir con sentimiento. Non me derelinquas usquequaque (scilicet plus nimio); et illud: A te numquam separari permittas» (2).

* * *

Pero, tal vez, hemos avanzado en la exposición de los sentimientos místicos del P. La Puente más de lo que el orden lógico pedía.

Oigamos ante todo lo que nos cuenta del sentimiento de la presencia de Dios, considerado por casi todos los tratadistas como fundamental en la contemplación infusa.

«Varios modos de presencia de Dios, he experimentado en la oración y fuera de ella.

»Algunas veces parece que vemos a Dios presente, no con luz clara, ni tampoco con solo discurso, sino de un modo particular, que luego siente el alma tener delante de sí o dentro de sí con quien hablar y quien la oye y entiende; y entonces ora y habla con más fuerza y atención. Esta noticia es semejante a la que tiene uno de otro hombre, cuando estando con él se mató la luz y quedó a oscuras: sin verle ni oírle ni sentir movimiento corporal, le siente presente y habla con él, y como quien está con él. Y parece que este es el principio de lo que dice San Dionisio: Intra in divinam caliginem; porque se ve a Dios como en niebla.

»De la misma forma acaece reconocer la presencia de Cristo nuestro Señor en el Santísimo Sacramento del altar, con una viveza de sentimiento, que parece que se siente estar allí; y no se ve nada, ni se forma concepto distinto de cosa particular, más que de su presencia. Y aunque este sentimiento dura poco, después queda más viva la fe por lo que ha sentido.»

---

(1) *Obras póstumas*, pág. 43.
(2) *Obras póstumas*, pág. 45.

Delicada y felicísimamente nos describe en otro lugar este sentimiento de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía.

«Algunas veces, entrando en la iglesia, sentía mi ánima testimonios de la presencia de este Señor, v. g., un júbilo interior, un regalo y risa del alma, sólo en verse delante de su Dios; de modo que aun el cuerpo se regocijaba; otras veces varios afectos repentinos de amor, de humildad, de alabanza, etc., con lágrimas y ternura de corazón.»

Pero volvamos a los diferentes modos de presencia de Dios que el siervo de Dios nos cuenta haber experimentado.

«Tres modos, de la presencia de Dios en la oración hallo reales y verdaderos y no imaginarios: 1.° mirándole como está en el Santísimo Sacramento: éste sirve para solamente la iglesia. Otro mirando a Dios extendido por todo el mundo y (por) el lugar donde estoy y a mí dentro de él... Y entonces no impide traer los ojos abiertos, ni la luz; y a veces no impide ver criaturas, porque todas se miran dentro de Dios... Otro tercero modo es mirando a Dios nuestro Señor dentro de mí mismo, pues realmente está en mí y en todos por esencia, presencia y potencia. Y entonces, como cuasi sin advertir, se cierran los ojos y recogen todas las potencias al interior, para mirar allí a Dios y hablar con él; y es este modo muy a propósito para la unión con Dios, y para sacar afectos de gozo y confianza, viendo la grandeza que dentro de sí tiene el alma.»

Un paso más, en efecto, y el alma no sólo sentirá la presencia del Amado, sino que sentirá la unión con él. Pero aun sin eso, el solo sentimiento de su presencia es origen de altísima contemplación, según lo pinta el Venerable en las que hemos llamado aclaraciones del Memorial de esta manera:

«El modo de presencia de Dios, estando dentro de él, no le sabía considerar de otra manera que mirando a Dios fuera de mí y que me cercaba todo, y así andaba yo dentro de él; pero este modo no le podía considerar juntamente con considerar a Dios dentro de mí: tenía estos dos modos por incomposibles juntamente.

»Después eché de ver que juntamente puede uno considerar a Dios dentro de sí, y a sí mismo dentro de aquel Dios que mira dentro de sí; y que cuando un alma se recoge con especial moción de Dios, cuyo es esto, así como decimos que entra dentro de sí y allí halla a Dios, así también allí entra dentro de Dios. Mejor se conoce cuando se experimenta, que se dice.

»Puesta un alma de esta manera luego halla con quien hablar; no tiene necesidad de discursos, ni aun los puede hacer; todos son coloquios y afectos, mirando la grandeza de Dios, y la vileza propia. Allí clama, allí pide, allí ama, allí se goza, allí se entristece, allí se abo-

rrece, allí se anima, allí se aviva para obedecer, para padecer, para dar contento a todos por Dios.

»De esta manera quizá se entiende lo que dicen los Santos que la contemplación es sepulcro del ánima, donde entra y se encierra, muere y sepulta. Y por otra parte dicen que entra dentro de sí misma, y que entra dentro de Dios. Abscondes eos in abscondito faciei tuae, a conturbatione hominum. Y: Esto mihi in Deum protectorem et in *domum* refugii ut salvum me facias.—Introduxit me in cellam vinariam» (1).

El tono mismo con que de esta oración habla aquí el P. La Puente, las referencias que hace y los textos que cita, indican bien que pretende describir una oración infusa, y muy levantada. Bastaría lo que advierte que a tal modo de presencia de Dios y de oración se recoge el alma «con especial moción de Dios, cuyo es esto». Pero además, en el texto y en el margen emplea abiertamente la palabra «contemplación». No se trata, pues, seguramente de una simple oración afectiva, como alguien pudiera creer. Y esto no obstante, y para esto se han hecho las reflexiones que anteceden, nótese cuán múltiples son los afectos que la voluntad ejercita en esa oración, contra la propensión a la simplificación de actos, lo mismo de la voluntad que del entendimiento, que muchos señalan hoy como uno de los caracteres principales de la contemplación. Pero ¿es que Santa Teresa de Jesús no habla lo mismo que el P. La Puente? ¿O ha de entenderse que todos esos afectos son «reliquias» de la contemplación, efectos de ella, más bien que ella misma? Acaso den alguna luz en este punto las siguientes confidencias que el Padre nos hace:

«Tres géneros de consolaciones espirituales experimento más de ordinario, en la oración y entre día: 1.º el sentimiento de la bondad, o misericordia, o sabiduría, o presencia de Dios, o de algún beneficio suyo general o particular, etc. Viene este sentimiento o con admiración, o júbilo, o acción de gracias, o amor, o humillación, o otros afectos semejantes: a veces prorrumpe en actos exteriores de alabanza, etc.; a veces viene esto con una hartura y satisfacción grande por entonces, nacida del afecto de amor o confianza; de modo que algunas veces decía a Dios que me daba por contento del cien doblo que me prometió en esta vida; otras bendecía al día en que conocí a Dios y le comencé a tratar, y me tenía por dichoso en tener tan buen Dios, tan buen Padre, amo, pastor, etc.; otras deseaba que todos conociesen a Dios, etc.

(1) *Obras póstumas*, pág. 54.

»Segundo género de consuelos es inteligencia de lugares de la Escritura divina, a propósito de los sentimientos que he tenido; aunque otras veces de la inteligencia del lugar nace el sentimiento, o otro nuevo, o nuevo augmento dél; y este modo de consuelo dura más, con la recordación de aquel lugar y palabra de Dios.

»Tercero género de consuelos es nuevos discursos y ponderaciones de verdades por comparaciones y semejanzas o de cosas que he oído, leído y visto, o que de nuevo se ofrecen, con lo cual se augmenta el sentimiento; y a veces del sentimiento nace el discurso, a veces, al contrario, precede el discurso» (1).

Otro modo de presencia de Dios nos pinta el siervo de Dios, interesante sobre manera, porque en él nos revela el paso del sentimiento de presencia al sentimiento de unión, y de una unión muy soberana.

«Algún tiempo, escribe, sentí consuelo con este modo de presencia de Dios, imaginándome dentro de su omnipotencia, que hinche cielos y tierra, de la cual nace la plenitud de todos los bienes en mí y en todas las criaturas; conforme a lo del salmo: *Introibo in potentias Domini;* Domine, memorabor justitiae tuae solius.»

Y con profundidad de verdadero teólogo explica este modo de presencia y el modo altísimo de unión que en él se puede alcanzar.

«Hay, dice, una omnipotencia por esencia: esta es Dios...

»Otra hay participada con excelencia: está en Cristo nuestro Señor, Dios y hombre...

»Otra hay participada en los justos perfectos, como un San Pablo que dice: *Omnia possum* in eo qui me confortat.

»Toda omnipotencia participada estriba en unión con Dios. Así como la omnipotencia del Hijo y del Espíritu Santo es recibida del Padre por la unión en una esencia; la omnipotencia de Cristo estriba en la unión del Verbo, y la del justo en la unión a Dios por conocimiento y amor perfecto. Como el hierro unido al fuego participa la potencia y actividad del fuego, así el ánima unida con Dios participa la omnipotencia de Dios. Esto tienen los justos que pueden decir con David: Introibo in potentias Domini.

«Tres modos hay de entrar en las potencias de Dios: 1.°, por conocimiento especulativo, meditaciones y discursos de entendimiento solamente: es propio de letrados...

«Otro modo hay de entrar por un conocimiento que es más que especulativo y menos que experimental de esta omnipotencia; y es un sentimiento con viva fe de la facilidad con que la omnipotencia de Dios puede entrar dentro de mí y hacer de mis potencias cuanto quiere sin-

(1) *Obras póstumas*, págs. 79 y 80.

tiendo con un particular modo lo del Sabio: Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.—Nota *subito,* y cuando menos piensa. En este sentimiento está el alma blanda para lo que Dios quisiere, y deseando que venga y la trueque y junte consigo.

«Otro modo hay por experimental conocimiento. Pero paréceme a mí que es diferente cosa experimentar en sí la omnipotencia de Dios y experimentar la unión con la omnipotencia de Dios. Lo primero es experimentar en sí efectos de esta omnipotencia, como son una repentina quietud de la imaginación y memoria en medio de mil negocios, alguna repentina luz del entendimiento después de muchos engaños y tinieblas; una repentina paz después de grandísima guerra con tentaciones; una mudanza de la voluntad en amar lo que poco antes aborrecía, o aborrecer lo que poco antes amaba, etc. Certamen forte dedit illi ut vinceret et ut cognosceret (scilicet experimentaliter), quia omnium potentior est sapientia—Et «mirabilis facta est scientia tua ex me.»

«De esta experiencia se sube a la segunda, que debe de ser inenarrable, cuando una alma, sintiendo esta unión con la divina omnipotencia, experimenta una grandeza de ánimo para hacer en Dios cosas heroicas, y para padecer grandísimos trabajos.

«Esta barruntaba el que decía: *Pone me juxta te et cujusvis* manus pugnet contra me... Y esta poseía el que decía: In Deo meo transgrediar murum; porque se sentía tan unido con Dios, que le llamaba fortitudo mea. Quien aquí entra puede decir: Memorabor justitiae tuae *solius;* que no quiere pensar ni desear otra cosa que la voluntad de Dios, y para esta tiene magnanimidad y fortaleza de Dios.»

«Este tal es omnipotente por participación en todas sus virtudes: su oración es omnipotente para alcanzar de Dios cuanto le pide; su obediencia es omnipotente para ejecutar cuanto le manda; su paciencia omnipotente para sufrir cuantos trabajos le envía; su caridad, su celo, su fortaleza similiter.» (1).

Magnífico comentario de estos sentimientos son los que más adelante expone sobre la manera de hacer la voluntad de Dios como la hacen los bienaventurados en el cielo, y sobre el modo de copiar en nosotros la manera de obrar de la Divinidad, haciendo las obras buenas «con paz, sin turbación; con amor, sin interés; con magnanimidad, sin presunción». Pero más que la unión misma nos pintan esos sentimientos los frutos soberanos de la unión con Dios.

Complemento de estas enseñanzas acerca de la unión con la omnipotencia divina es otro sentimiento que describe por estas palabras:

«Otra vez andando mirando en la presencia de Dios «ubique», entendí que ando en Dios como dentro de una casa...»

«En esta casa hallaba yo tres particulares moradas (sumpta occa-

(1) *Obras póstumas*, págs. 49-52.

sione ex illo: In domo Patris mei mansiones multae sunt): 1.ª mansión o morada es de la omnipotencia de Dios, la cual es riquísima, en ella descubre Dios lo que puede y lo que los suyos pueden con él, con experiencias inefables; la puerta para entrar es la confianza: Introibo in potentias Domini. La 2.ª [morada] es de la sabiduría de Dios, en la cual illustra, enseña y descubre admirables cosas de sus atributos, obras y juicios: la puerta es la humildad: Revelasti ea parvulis. La 3.ª es de la bondad y caridad de Dios infinita, en la cual inflama, enciende, une, transforma y da a gustar y conocer por el gusto infinitas misericordias: la puerta es obediencia. De iis in Canticis: Introduxit me Rex in cellaria.» (1).

Para acabar de conocer lo que acerca de la divina unión había experimentado el Venerable P. Luis de la Puente, cuando escribió sus *Sentimientos*, copiemos todavía algunas líneas que directamente lo exponen. *Unión con Dios y contemplación*, es el título de una de las adiciones que van en la segunda mitad del precioso cuadernito, y bajo ese título se leen estas enseñanzas:

«Tres modos de unión tiene Dios con sus amigos: 1.ª, es natural, por esencia, presencia y potencia; con ésta andan todos los bienes naturales; 2.ª, es sobrenatural, por gracia y caridad; de ésta nacen todos los bienes sobrenaturales ordinarios; 3.ª, es supersupernaturalis, por especial vínculo de amor y familiaridad, de la que nacen los bienes y favores extraordinarios; ésta es propia de los muy amigos.

»Una vez sentí muchos júbilos interiores con sola la esperanza de subir a esta unión. Y, imaginábala yo de esta manera: que se levantaba el ánima sobre toda la tierra y cielos, y sobre todo lo criado, hasta unirse con Dios en una altura sobrenatural, en la cual puesta, despreciaba todos los bienes de la tierra, haciendas, honras, dignidades, noblezas, y cuanto el mundo aprecia; y en ésta hallaba hartura; porque los dones de Dios por sí no hartan, hasta que con ellos se alcanza la unión con Dios, con la cual se posee al mismo Dios, dador de todos los bienes. Y desta altura me pareció decir David: Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto» (2).

Siguen unas palabras muy instructivas sobre los diferentes modos con que se puede subir a esta divina unión.

«A esta altura y techo, suben las aves volando, breviter et sine labore; las lagartijas suben trepando con las manos: stellio manibus nititur et moratur in aedibus regis; los hombres suben rodeando por escaleras con trabajo y tardanza; alguna cosa podría subir arrojada

(1) *Obras póstumas*, págs. 82 y 83.
(2) *Obras póstumas*, pág. 72.

por otro, con algún ímpetu, como sube la saeta. Así hay cuatro maneras para subir a esta altura y unión con Dios, por las cuales una alma, en diferentes tiempos, puede subir: 1.°, por discursos, como hombres, subiendo por las escaleras de las criaturas y de las obras de Dios; 2.°, como lagartija, por ejercicios y obras de obediencia, de penitencia y de misericordia con los prójimos; 3.°, como ave, por fervorosos afectos, fundados en la simple inteligencia de los atributos de Dios y beneficios suyos; 4.°, sed raro: per raptum, sicut Paulus: Raptus sum in paradisum».

Tales, si no me engaño, son los pasajes más interesantes de los *Sentimientos*, para conocer, o rastrear al menos, lo que de la ciencia mística alcanzó por experiencia propia el Venerable P. Luis de la Puente. Dejando para lugar más oportuno algunas observaciones secundarias, las principales que aquí conviene recoger, son las siguientes:

1.ª El P. La Puente reconoce en sí el sentimiento de la presencia de Dios, y de una manera análoga el sentimiento de la presencia de Cristo nuestro Señor en la Eucaristía. Un modo particular de este sentimiento de la presencia de Dios, es sentirse a sí mismo dentro de Dios, y al mismo tiempo sentir a Dios dentro de sí.

2.ª Sentimiento experimental—como sensible y sabroso—de los diferentes atributos divinos: de la omnipotencia, liberalidad, sabiduría, justicia...

3.ª Sentimiento de la unión con Dios: diferencia entre sentir la omnipotencia divina y sentir la unión con la omnipotencia divina. Tres moradas en que se goza de esta unión: 1.ª, de la omnipotencia; 2.ª, de la sabiduría; 3.ª, de la bondad.

Con este conocimiento que de la vida íntima del autor nos dan los *Sentimientos*, estamos en disposición de apreciar mejor la doctrina mística de sus demás libros. Como núcleo de esa doctrina, podemos considerar la exposición metódica que se hace en la *Guía espiritual;* en torno de ella agruparemos las ideas esparcidas por las *Meditaciones*, la *Vida del P. Baltasar Alvarez*, la de *Doña Marina Escobar* y la *Exposición del Cantar de los Cantares*.

C. M.ª Abad.

PEDRO «VICARIO» DE JESU-CRISTO

El problema de la unión de las Iglesias, está a la orden del día. Recientes acontecimientos políticos que nadie ignora, y los anuncios más o menos fundados de un próximo Concilio ecuménico, han dado a este problema un interés y una actualidad que por ventura jamás ha alcanzado. En las recientes «Conversaciones de Malinas», que tanto han dado que hablar a la prensa extranjera, se ha dado un paso de gran importancia en orden a la aproximación de los anglicanos a la Iglesia Romana. En estas «Conversaciones», según escribía el Emmo. Sr. Card. Mercier al clero de Malinas, el 18 de Enero de este año, el Primado del Papa definido por el Concilio Vaticano, ha sido el primero y el último en estar a la orden del día. Y con razón. Pues si la suspirada unión de las Iglesias ha de responder a los designios de Jesu-Cristo, es menester que respete las bases de la organización que él ha dado a su Iglesia: y la base fundamental de la constitución social de la Iglesia es el Primado de San Pedro. Ahora, pues, cuando tan vivamente se agita el problema de la unión, es menester, más que nunca, que se asienten sólidamente las bases, que se formulen claros y precisos los principios, en que se apoye la ansiada unión. Lo contrario sería no unir las Iglesias, sino destruir la Iglesia de Jesu-Cristo. Y la base principal será siempre el Primado de San Pedro: pues sobre él ha edificado su Iglesia Jesu-Cristo.

Mucho se ha escrito sobre el Primado de San Pedro: y sería arrogancia pretender decir algo nuevo, que fuera de importancia. Con todo, creemos oportuno presentar la argumentación tradicional bajo un aspecto, que, siendo a nuestro juicio el más sencillo y eficaz, es no obstante el que ordinariamente es menos atendido. Esta forma de argumentación la insinúa San León, cuando parafraseando hermosamente la promesa del Primado, hace hablar a Jesucristo en estos términos: «Como yo sea la roca inconmovible, yo la piedra angular, que hago de entrambos uno solo, yo el fundamento, fuera del cual ninguno puede asentar otro: con todo, tú también eres rocá, pues de mi

fuerza recibes solidez, de tal suerte, que lo que por razón de mi potestad es propio y exclusivo de mí, sea por participación común a tí conmigo» (*Serm.* IV, 2. ML. 54, 150. *Serm.* LXXXIII, 1. ML. 54, 430). Estas prerrogativas, exclusivas de Jesu-Cristo, y sin embargo comunes a Pedro con él, son las que constituyen el Primado de Pedro. Porque por una parte es evidente que estas prerrogativas, en cuanto son propias de Jesu-Cristo, constituyen su potestad suprema, su realeza soberana; por otra parte, no es menos evidente que tales prerrogativas las ha extendido y comunicado Jesu-Cristo a Pedro, haciéndole con ello su representante en la tierra, su lugarteniente, su «Vicario». Por tanto, estas prerrogativas comunicadas a Pedro le confieren un primado de jurisdicción suprema y universal sobre la Iglesia. El «Vicario» de Jesu-Cristo posee por delegación el primado mismo de Jesu-Cristo.

Tal es el punto de vista especial, desde el cual vamos a presentar el Primado de San Pedro.

Las prerrogativas del Primado las formuló Jesu-Cristo en dos ocasiones principalmente: cuando, unos seis meses antes de su pasión, hizo a San Pedro la promesa del Primado, y cuando, después de su Resurrección, le confirió el Primado prometido. La promesa del Primado la refiere así San Mateo, cuya narración completaremos con los pasajes paralelos de San Marcos y San Lucas: «Se encaminó Jesús hacia las aldeas de Cesarea de Filipo. Por el camino aconteció que estando él orando a solas, estaban también con él los discípulos, y les preguntó diciendo: —¿Quién dicen las turbas que es el Hijo del hombre?— Ellos dijeron: —Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías, otros que ha resucitado uno de los antiguos Profetas.— Díceles: —Y vosotros ¿quién decís que soy?— Tomando Simón Pedro la palabra, dijo: —Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo. —Respondiendo Jesús, le dijo: —Bienaventurado eres, Simón, hijo de Joná, pues no es la carne y sangre quien te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos. Yo a mi vez te digo a ti que tú eres *Pedro*, y sobre esta *Piedra* edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Te daré las llaves del Reino de los cielos; y cuanto atares sobre la tierra, quedará atado en los cielos; y cuanto desatares sobre la tierra, quedará desatado en los cielos» (Mt. 16, 13-20. Mc. 8, 27-29. Lc. 9, 18-20). La concesión o investidura del Primado la refiere así San Juan: «Dijo Jesús a Pedro: —Simón,

hijo de Juan, ¿me amas tú más que éstos?— El le respondió: —Sí, Señor, tú sabes que te quiero.— Dícele: —Apacienta mis corderos.— Tórnale a decir segunda vez: —Simón, hijo de Juan, ¿me amas?— Dícele: —Sí, Señor, tú sabes que te quiero.— Dícele: —Pastorea mis ovejas.—Dícele por tercera vez: —Simón, hijo de Juan, ¿me quieres? Entristecióse Pedro porque le dijo por tercera vez: ¿Me quieres? Y le dijo: —Señor, tú lo sabes todo: tú sabes bien que te quiero.— Dícele Jesús: —Apacienta mis ovejuelas» (Io. 21, 15-17).

En estos dos pasajes, de cuatro imágenes o metáforas se vale el Salvador para expresar la naturaleza del Primado que confiere a San Pedro: la del fundamento sobre el cual edifica su Iglesia, la de las llaves del Reino de los cielos, la del poder de atar y desatar y la del Pastor. Del análisis directo de estas metáforas coligen los autores ordinariamente la potestad soberana y universal que el Señor confiere a Pedro. Y con razón. Porque realmente cada una de ellas, y más todas juntas, expresan de un modo inequívoco la autoridad o jurisdicción suprema y universal concedida a San Pedro con exclusión de los demás Apóstoles. Pero creemos, según hemos indicado, que el estudio comparativo de estas mismas imágenes con relación a Jesu-Cristo, en cuanto ellas expresan la soberana realeza de Jesu-Cristo y su comunicación o transmisión hecha a San Pedro, suministran un argumento más llano a la vez y más poderoso para probar el Primado de San Pedro como vicegerente o «Vicario» de Jesu-Cristo. Y esto es lo que ahora vamos a hacer, estudiando cada una de las cuatro imágenes metafóricas.

1. **El fundamento de la Iglesia.**—Dice San Pablo escribiendo a los Corintios: «Según la gracia de Dios que me ha sido dada, yo cual sabio arquitecto puse el fundamento, mas otro es el que levanta el edificio sobre él. Mire, pues, cada cual cómo levanta el edificio. Pues en cuanto al fundamento, ninguno puede poner otro fuera del que está puesto, que es Cristo Jesús» (1 Cor. 3, 10-11). Según San Pablo, pues, el fundamento único de la Iglesia, fundamento que ningún hombre puede sustituír por otro, es Jesucristo. En el mismo sentido, si bien no tan explícitamente y matizando la idea de fundamento con la de piedra angular, escribe el mismo Apóstol a los Efesios: «Así pues, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la casa de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mis-

mo Cristo Jesús, en quien todo el edificio, harmónicamente construído, se va levantando hasta ser templo santo en el Señor» (Ef. 2, 19-21). Aquí la idea de fundamento se extiende de alguna manera a todos los apóstoles y profetas; mas esta extensión o aplicación es secundaria y menos propia, pues a continuación añade San Pablo que la piedra angular de este fundamento es Jesu-Cristo; y luego, olvidándose de los apóstoles y profetas, dice que sobre esta piedra angular, como sobre único o principal fundamento, se levanta todo el edificio espiritual de la Iglesia.

San Pedro, a quien fué dicho que él había de ser la roca fundamental de la Iglesia, no podía olvidar que la Iglesia es un edificio espiritual, cuyas piedras vivas son los fieles. En este sentido escribía: «Allegándoos al Señor como a piedra viva, reprobada sí por los hombres, mas a los ojos de Dios escogida y preciosa, también vosotros como piedras vivas sois edificados como casa espiritual. Por lo cual se dice en la Escritura: *He aquí que pongo en Sión una piedra escogida, angular, preciosa: y el que creyere en él, jamás será confundido*» (1 Petr. 2, 4-6). El Señor es, pues, piedra viva sobre la cual se edifica la Iglesia como casa espiritual. Para entender mejor el pensamiento de San Pedro, es necesario reproducir entero el pasaje de Isaías que él cita sólo parcialmente. Dice así el profeta, para demostrar que es vano el apoyo de los hombres y que en sólo el Señor podemos estribar y confiar:

> Por esto así habla el Señor Yahvéh:
> He puesto como fundamento en Sión una piedra
> una piedra bien probada,
> piedra angular, preciosa, sólidamente asentada:
> quien estribare en ella con fe, no tendrá que huir (Is. 28, 16).

Estos dos pasajes del Apóstol y del Profeta se iluminan mutuamente. En el Profeta resalta la idea de fundamento inconmovible, en el Apóstol se declara el sentido mesiánico de la profecía y se precisa la idea de edificio espiritual levantado sobre este fundamento.

De todos estos pasajes combinados resulta claramente que el fundamento único e inconmovible sobre el cual se levanta el edificio espiritual de la Iglesia es Jesu-Cristo, y que el ser semejante fundamento es una de las prerrogativas del prometido Mesías. Esto supuesto, se entenderá todo el valor, toda la fuerza, de las palabras que el Salvador dirigió a Simón Pedro: «Tú eres *Roca*, y sobre esta

Roca yo edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Como si dijera: «Tú dices que yo soy el Mesías, el que había de ser piedra angular y fundamental del pueblo de Dios: pues yo a mi vez te digo a ti que tú también eres esta piedra fundamental: yo comunico contigo esta prerrogativa mía inalienable». Donde son de notar tres cosas: primera, que las palabras de Jesu-Cristo son como un eco que corresponde a la confesión de San Pedro; segunda, la solemnidad y énfasis, análogos a los de un juramento, con que habla el Señor a Simón; tercera, la propiedad y exclusividad con que atribuye a Pedro la prerrogativa de ser fundamento de su Iglesia, pues, cambiándole el nombre, le da e impone como nombre propio y singular el de *Roca* fundamental de su Iglesia. Pedro, pues, recibe por extensión o comunicación un nombre y una prerrogativa propia y exclusiva de Jesu-Cristo, un título de su soberanía y realeza mesiánica: Pedro será visiblemente para la Iglesia lo que Jesu-Cristo continúa siendo siempre invisiblemente: Pedro es el sustituto visible de Jesu-Cristo en su oficio de sustentar como fundamento su Iglesia, es su «Vicario» en la tierra. Sin duda que el análisis interno de la metáfora de fundamento, tratándose de una sociedad, como es la Iglesia, nos da la idea de autoridad y de magisterio auténtico e infalible: pero sin precisar tanto, la comparación con Jesu-Cristo nos da, más indeterminadamente, si se quiere, pero también más clara y eficazmente, la idea de una prerrogativa soberana, exclusiva de Jesu-Cristo y propia del Rey Mesías. Y quien esto admita, como debe admitirse, ninguna dificultad tendrá ya en admitir las ulteriores precisiones de autoridad soberana y de magisterio infalible. Si Jesu-Cristo, como fundamento de la Iglesia, es soberano e infalible, soberano e infalible ha de ser también quien de un modo tan propio participa en sustitución o representación suya de esta prerrogativa de ser *Roca* fundamental de su Iglesia.

2. **Las llaves del reino de Dios.**—Sobre las llaves, como símbolo de autoridad, se habla en Isaías y en el Apocalipsis.

Isaías, anunciando la próxima exaltación de Eliacim como primer ministro del Rey Ezequías, en sustitución de Sobna, dice:

> Sucederá que en aquel día
> yo llamaré a mi siervo Eliacim, hijo de Helcías;
> yo le revestiré de tu túnica y le ceñiré tu banda,
> yo pondré en sus manos tu poder.

El será padre de los moradores de Jerusalén
y de la casa de Judá.
Yo pondré sobre su espalda la llave de la Casa de David:
él abrirá y nadie cerrará,
él cerrará, y nadie abrirá (Is. 22, 20-22).

San Juan en el Apocalipsis, refiriéndose a Isaías, dice: «Esto dice el Santo, el Veraz, el que tiene la llave de David; el que abre, y nadie cierra, el que cierra, y nadie abre» (Apoc. 3, 7).

Comparando estos dos pasajes, se ve claramente que en Isaías las llaves son símbolo de autoridad, de una autoridad propia de un primer ministro, de un jefe del gobierno, como diríamos nosotros; y que San Juan, dando mayor realce a este símbolo y como subiéndolo de punto, ve en él simbolizada la potestad soberana de Jesu-Cristo en el mundo de la gracia. Con esto se entiende todo lo que quiso significar Jesu-Cristo, cuando dijo a San Pedro: «Yo te daré las llaves del reino de Dios». Con estas palabras le confirió no solamente la autoridad o potestad de un primer ministro, sino que comunicándole su propia potestad regia y soberana le hizo su vicegerente o «Vicario». La autoridad de Pedro no es ciertamente la de un Rey que gobierna por derecho propio, sino la de un regente o de un virrey, a quien en su ausencia ha confiado el Rey la plenitud de su potestad universal y soberana.

Con la metáfora de las llaves ha precisado el Señor lo que de un modo más indeterminado había expresado con la metáfora de *Roca* fundamental: Pedro es piedra fundamental de la Iglesia, porque con la potestad que sobre ella ha recibido ha de ser su sostén y la ha de hacer inconmovible. La otra metáfora del poder de atar y desatar acabará de expresar la extensión universal y la firmeza inapelable de esta potestad.

3. **El poder de atar y desatar.**—En el poder de atar y desatar, conferido por Jesu-Cristo a San Pedro, hay que distinguir tres elementos: la imagen misma de atar y desatar, la universalidad ilimitada del poder significado por esta imagen y la validez o fuerza divina de este poder. La imagen misma de atar y desatar, que es como la corteza, no se halla aplicada a Jesu-Cristo; en cambio la universalidad ilimitada del poder y su valor o carácter divino se atribuyen con frecuencia al Salvador. Omitiendo todos los textos mesiánicos del Antiguo Testamento, el mismo Jesu-Cristo dijo de sí: «Todas las cosas han sido puestas en mis manos por mi Padre» (Mt. 11, 27. Lc. 10, 22).

«Me ha sido dada toda autoridad en el cielo y sobre la tierra» (Mt. 28, 18). Y de él dijo el Bautista: «El Padre ama al Hijo, y todas las cosas ha puesto en su mano» (Io. 3, 35). Eco de estas palabras son las que el Salvador dirige a San Pedro, transmitiéndole la potestad que él tiene de atar y desatar, quedando atado o desatado en el cielo cuanto él atare o desatare en la tierra. También en esta potestad universal es Pedro el «Vicario» de Jesu-Cristo.

4. **El Pastor.**—Es quizás esta imagen del Pastor, no sólo la más hermosa, sino también la más clara y expresiva de la soberana potestad que Jesu-Cristo transfiere a San Pedro como a lugarteniente o «Vicario» suyo.

Porque primeramente esta imagen de Pastor, aplicada como se aplica en la Escritura a Jesu-Cristo, es un título peculiar y característico del Mesías y una expresión magnífica de su divino poder. En otro lugar recogimos todos los pasajes bíblicos en que se habla de Jesu-Cristo bajo la imagen de Pastor *(Verbum Domini*, Febr. 1923, págs. 51-58). Para el objeto presente bastará recordar los pasajes principales.

Ezequiel en todo el capítulo 34 nos presenta a Dios y al Mesías bajo la alegoría de un buen Pastor. Como es tan extenso, reproduciremos solamente unos pocos versículos:

Así habla el Señor, Yahvéh:
Heme aquí: yo mismo voy a buscar a mis ovejas,
yo mismo voy a visitarlas.
Como un pastor visita su rebaño,
cuando se halla en medio de sus ovejas descarriadas,
así visitaré yo mis ovejas,
y las sacaré de los sitios por donde andaban dispersadas
en el día del nublado y de la oscuridad...
Yo mismo apacentaré mis ovejas,
y yo las haré sestear, dice el Señor.
Buscaré la que se había perdido,
tornaré la que andaba descarriada,
a la herida yo la curaré,
a la enferma la confortaré...
Levantaré sobre ellas un solo Pastor que las apaciente,
a mi siervo David:
él mismo las apacentará,
él será su Pastor.
Yo, el Señor, seré su Dios,
y mi siervo David príncipe en medio de ellos (Ez. 34).

El mismo Jesu-Cristo, aplicándose tácitamente esta profecía de

Ezequiel, dice por San Juan: «Yo soy el buen Pastor. El buen Pastor expone su vida por las ovejas: el que es asalariado y no pastor, de quien no son propias las ovejas, ve venir al lobo, y abandona las ovejas, y huye,—y el lobo las arrebata y dispersa,—porque es asalariado, y no le importa de las ovejas. Yo soy el buen Pastor, y conozco las mías, y las mías me conocen: como a mí me conoce mi Padre, y yo conozco a mi Padre: y doy mi vida por las ovejas. Y otras ovejas tengo, que no son de este aprisco: esas también tengo yo que recoger, y oirán mi voz: y habrá un solo rebaño, un solo Pastor» (Io. 10, 11-16). Conocida es también la parábola (o las parábolas) del Pastor y de la oveja descarriada (Lc. 15, 3-7; Mt. 18, 12-14). Y en otras varias ocasiones, más o menos explícitamente se llama a sí mismo Jesu-Cristo Pastor (Mt. 9, 36; 15, 24; 26, 31; Mc. 6, 34; 14, 27). Y San Pedro apellida a Jesu-Cristo «Pastor de las almas» (1 Petr. 2, 25) y «Príncipe de los pastores» (1 Petr. 5, 4); y San Pablo «el gran Pastor de las ovejas» (Hebr. 13, 20). (Cf. Act. 20, 28-29.)

Del conjunto de todos estos pasajes resultan tres cosas: primera, que el título de Pastor con toda propiedad y plenitud en el orden espiritual es peculiar y característico de Jesu-Cristo; segunda, que esta denominación metafórica designa la soberana y regia potestad que Jesu-Cristo tiene sobre toda la Iglesia y sobre todos los hombres; tercera, que toda la Iglesia, en cuanto es el rebaño propio de Jesu-Cristo, se designa simplemente con el nombre de ovejas suyas, las cuales, así como forman un solo rebaño, así son gobernadas por un solo Pastor.

A la luz de estas observaciones puede ya entenderse todo el significado y todo el alcance de aquellas palabras, tres veces repetidas, que dirige el Señor a San Pedro: «Apacienta mis corderos, pastorea mis ovejas, apacienta mis ovejuelas». De tres términos consta cada una de estas expresiones. El último *corderos, ovejas, ovejuelas* expresa evidentemente toda la universalidad del rebaño de Jesu-Cristo, toda la Iglesia. El primero *apacienta, pastorea* indica la autoridad de Pedro sobre el rebaño, análoga a la que tiene el pastor sobre las ovejas. El término intermedio *mis* da a entender que Pedro no gobierna sus propias ovejas, sino las ovejas de Jesu-Cristo, con autoridad por tanto recibida del que es siempre el señor y Pastor de las ovejas, con autoridad de quien es simplemente un sustituto o delegado del Pastor, del que es su «Vicario».

Hemos visto que cada una de las cuatro imágenes o metáforas de por sí nos ha dado los elementos esenciales del Primado; puesto que cada una de ellas nos ha demostrado que Jesu-Cristo ha depositado toda su autoridad en San Pedro, haciéndole su representante, su lugarteniente, su «Vicario»: que tiene por delegación o comunicación la misma autoridad, soberana y universal, que tiene Jesu-Cristo por derecho propio sobre la Iglesia. Mas no puede negarse que, si cada una de ellas constituye un argumento completo, todas juntas y combinadas adquieren un valor demostrativo incomparablemente superior. Esta comparación, además, nos descubre el matiz característico de cada una de ellas. Porque las llaves expresan más claramente la idea de autoridad, el poder de atar y desatar indica más bien los poderes múltiples de esta autoridad, el Pastor y las ovejas representan la universalidad o totalidad de este rebaño sometido a esta autoridad: y todo ello junto bajo el aspecto especial de sostén y consolidación se comprende en la imagen de piedra fundamental.

Y si estos dos pasajes que hemos estudiado estuvieran solos, aun así, nada perderían de su fuerza probativa. Pero es el caso que están ellos rodeados por una especie de atmósfera, más densa de lo que a primera vista pudiera creerse, de indicios y alusiones a la autoridad suprema y universal de San Pedro: indicios algunos de ellos tan poderosos o vehementes que llegan a formar una verdadera demostración. De todos modos, tratándose de un hecho histórico y de una apreciación moral, la convergencia de todos estos testimonios e indicios da al conjunto de ellos una certeza y evidencia irresistible: a la cual sólo la ignorancia o la irreflexión o los prejuicios inveterados pueden sustraerse. Podemos, pues, concluir confiadamente estas consideraciones, resumiendo todo lo dicho con estas magníficas palabras de San León, que no traduciremos para no menoscabar su energía y majestad: «Sic enim prae ceteris est ordinatus, ut dum Petra dicitur, dum fundamentum pronuntiatur, dum regni caelorum ianitor constituitur, dum ligandorum solvendorumque arbiter, mansura etiam in caelis iudiciorum suorum definitione, praeficitur, qualis *ipsi cum Christo esset societas,* per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus» *(Serm.* III, 3. ML. 54, 146). O, como dice en otro lugar: «De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi, et omnibus apostolis cunctisque Ecclesiae Patribus, praeponatur, ut, quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores,

omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus» (Serm. IV, 2. ML. 54, 150).

Permítasenos ahora concluir con una reflexión, simple consecuencia o colorario de lo que principalmente nos habíamos propuesto demostrar.

Pedro fué constituido «Vicario» de Jesu-Christo. Pero este cargo o ministerio ¿había de cesar con la muerte de Pedro? El pensamiento del Salvador no puede ser más claro. Prescindiendo de que no se trataba precisamente de hacer un favor o conceder una gracia a Pedro, sino de proveer a la Iglesia de fundamento y de pastor, preguntamos: ¿no era Jesu-Cristo y había de ser eternamente el fundamento y el Pastor de la Iglesia? Evidentemente que sí. Pues ¿por qué dejó a Pedro en su lugar para que hiciese sus veces con su misma autoridad? También esto es claro: es que el gobierno de Jesu-Cristo había de ser espiritual e invisible, y él quería un «Vicario» suyo, jefe visible de una sociedad visible. Porque él quería retirarse, quiso que otro hiciese visiblemente sus veces en la Iglesia. Personalmente escogió él a Pedro: pero también Pedro había de morir, y conforme a la predicción del divino Maestro murió. Entonces, si la constitución esencial de la Iglesia, cual la había ideado e instituído Jesu-Cristo, había de perseverar invariable, era menester que al morir Pedro, otro en sustitución suya hiciese visiblemente las veces de Jesu-Cristo. De lo contrario, la Iglesia quedaría como edificio sin fundamento, o como rebaño sin pastor. Y ya dijo el mismo Salvador, cuál era la suerte de un edificio sin fundamento o de un rebaño sin pastor: el edificio sin fundamento había de derrumbarse irremisiblemente (Mt. 7, 26-27; Lc. 6, 49), y las ovejas sin pastor necesariamente se habían de dispersar (Mt. 9, 36; 26, 31; Mc. 6, 34; 14, 27). Pero no: ni el edificio había de caer, ni el rebaño se había de dispersar: por esto nunca ha de faltar el fundamento ni el Pastor. Hermosamente lo dice el mismo San León: «Soliditas enim illius fidei, quae in apostolorum principe est laudata, perpetua est; et sicut permanet quod in Christo Petrus credidit, ita permanet quod in Petro Christus instituit... Manet ergo dispositio veritatis: et beatus Petrus, in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit» *(Serm.* III, 2-3. ML. 54, 146). Pero, se dirá: esto favorece demasiado al Pontífice de Roma. Ni más ni menos. Y precisamente por esto los que creemos que Jesu-Cristo designó a Pedro como «Vicario» suyo, y que este

«Vicario» de Jesu-Cristo nunca ha de faltar en la verdadera Iglesia de Jesu-Cristo; por esto, como nadie ni remotamente puede alegar los títulos que para la sucesión de San Pedro posee el Pontífice Romano, creemos igualmente que el legítimo sucesor de San Pedro, y consiguientemente el único «Vicario» de Jesu-Cristo, es el Obispo de Roma. Así, siendo Romanos, nos gloriamos de ser verdaderamente Cristianos. Obedeciendo al «Vicario» de Jesu-Cristo, obedecemos al mismo Jesu-Cristo.

José M. Bover.

La Catequesis en los primeros siglos de la Iglesia.

Conforme al precepto de Cristo Nuestro Señor: «Id, y enseñad a todas las gentes, y bautizad a todos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñadles a guardar cuanto os he ordenado» (1), los Apóstoles trataron en primer lugar de convertir al pueblo judío, a quien especialmente se había hecho la promesa de la redención, y después se extendieron por todo el mundo llevando a todos los pueblos la buena nueva.

Enseñar a los hombres las verdades que el Hijo de Dios había revelado en la tierra, para que conforme a ellas dispusieran todos su vida, y bautizarlos para devolverles la vida sobrenatural que perdimos en el paraíso, éste fué y es todavía el primer deber de los enviados del Señor.

Catequesis y bautismo estaban, pues, en la más íntima relación en la primitiva Iglesia. Mas cuando los pueblos se convirtieron en masa, de modo que ya no podía ser sino excepción el bautismo de los adultos, y la regla era el bautismo de los niños, quedó la catequesis sin relación especial con aquel sacramento, y tomó nuevas formas que han variado no poco en el curso de los siglos.

Por hoy, nos limitaremos a exponer la catequesis en sus formas primitivas.

UNA CUESTIÓN DE NOMBRES

La palabra catequizar, κατηχεῖν, significa propiamente resonar o hacer resonar; es muy rara en los clásicos griegos, ni una sola vez aparece en el Antiguo Testamento, y en el Nuevo sólo la usan San Lucas y San Pablo en el sentido de enseñar de viva voz.

---

(1) Mat. XXVIII, 19-20.

El participio κατηχούμενος, significa en San Pablo el discípulo, por oposición al maestro (1). Estos «catecúmenos» eran fieles bautizados (2). Este mismo sentido general conserva la palabra hasta San Ireneo, y conforme a esto, catequesis, κατήχησις, no significa sino enseñanza religiosa.

A partir del siglo III, el sentido de estas palabras se contrae por una parte, en cuanto sólo se aplican a la enseñanza que precede al baustismo, y se extiende por otra, porque no se refiere ya sólo a la enseñanza, sino a toda la educación del pagano adulto que quería hacerse cristiano. «Catecúmeno», significa desde entonces, y es la única palabra de este grupo que no ha cambiado más de sentido, el adulto convertido, afiliado a la Iglesia, que no ha sido aún bautizado.

Cuando las conversiones de adultos se hicieron una excepción y la regla era el bautismo de los niños hijos de cristianos, cambió de nuevo el sentido de las palabras catequizar y catequesis, que pasaron a significar la instrucción religiosa dada a los niños, y por extensión fácil de comprender la que se da también a la gente ruda.

La palabra catecismo se halla por primera vez en San Agustín como sinónimo de catequesis o acto de catequizar (3). Más tarde pasó a significar el contenido de la instrucción cristiana, y después el libro en que dicha instrucción se contiene. Como título de dicho libro aparece por primera vez, que yo sepa, en el manual inglés, *Lay Folks Catechism*, escrito en 1357 (4).

Pero pasemos ya de los nombres a las cosas.

TIEMPOS APOSTÓLICOS

Según la diversidad del auditorio era distinto el método de predicación que tenían que emplear los apóstoles. A los judíos tenían que persuadir de que Jesús era el Mesías por ellos esperado; a los

---

(1) Gal. VI, 6. Cf. Rom. II, 18, κατηχούμενος ἐκ τοῦ νομου, instruído por la ley.

(2) Compárese Gal. VI, 6, con Gal. III, 27.

(3) De fide et op. 14, ML, XL, 206. (N. B.: ML, MG = Migne, Patrología latina o griega respectivamente.)

(4) Early English Text Society núm. 118. Tanto han repetido los protestantes que el primer libro con título de catecismo es el manual evangélico de Althamer 1528, que hasta los católicos se lo han creído. V. por ejemplo: Roloff, Lexicon der Pädagogik, II. 1129.

gentiles tenían que convertirlos del culto de los ídolos al del verdadero Dios, para darles después la buena nueva de que Dios había enviado su Hijo al mundo. Compárese la arenga de San Pedro el día de Pentecostés con el sermón de San Pablo en el Areópago (1), y se verá esta diferencia.

Pero entre los mismos judíos distinguían ya los apóstoles dos clases de creyentes. Aquellos que, más versados en las sagradas escrituras, más libres de prejuicios y más dispuestos a oír la voz de Dios, podían recibir en toda su plenitud la doctrina de Cristo, y otros que por débiles y apegados a lo antiguo apenas podían como niños con lo más elemental de la doctrina del Salvador.

Escribiendo San Pablo a los judíos, se queja de que pudiendo, según el tiempo que llevan, ser maestros, todavía necesitan que les repitan los primeros elementos, que se han vuelto como niños, que necesitan leche y no pueden llevar manjar sólido (2); y poco más abajo les repite por última vez los primeros elementos, para pasar a cosas más perfectas. «No insistamos, pues, más, dice, en el fundamento de la penitencia por las obras de muerte, de la fe en Dios, de la doctrina del baustismo, de la imposición de las manos, de la resurrección de los muertos y del juicio eterno» (3).

Aquí tenemos el índice del catecismo que explicaba San Pablo a los más rudos. En la doctrina del bautismo estaba naturalmente incluída la de la redención, y la de nuestras relaciones con el Salvador.

Claro está que junto con esta parte dogmática enseñaba San Pablo la manera de bien vivir. En su primera carta a los Corintios (4), habla de «sus caminos en Cristo Jesús, que doquiera en todas las Iglesias» enseñaba. Esta comparación de los caminos, más parece aludir a la parte moral y práctica de su predicación que a su parte dogmática.

Precisamente sigue esta comparación del camino el compendio más antiguo de moral cristiana, la llamada *Doctrina de los doce Apóstoles,* obra del siglo primero (5). En él se explican los dos caminos por

---

(1) Act. Apost. II, 14 y XVII, 22.
(2) Hebr. V. 12.
(3) Hebr. VI, 2.
(4) IV, 17.
(5) Διδαχὴ, ed. Funk, Tübingen, 1887.

donde puede ir el hombre: el de la vida, que consiste en el amor de Dios y del prójimo, y el de la muerte, que va por los vicios que allí se señalan, para que los cristianos los eviten; y advierte el autor expresamente que todo esto se ha de enseñar antes del bautismo (1). Viene después el modo de bautizar, el precepto del ayuno, la oración del Padrenuestro y las acciones de gracias de la cena sacramental. Siguen algunas reglas sobre la manera de tratar con los apóstoles y profetas, y el modo de discernir los profetas verdaderos de los falsos; sobre el modo de haberse con los peregrinos, con los prelados, con los hermanos en general, y sobre el modo de celebrar los misterios y de elegir los obispos y los diáconos. Termina el tratado con una exhortación a vivir preparados y con las señales del juicio final.

RESUMEN DE UN LARGO DESARROLLO

La instrucción de los catecúmenos, que, como hemos visto, ya se insinúa en la Doctrina de los doce Apóstoles, se desenvolvió de un modo singular.

En el siglo I y parte del II se enseñaba sin reticencias a los que deseaban hacerse cristianos la nueva doctrina, y se les daba, tan pronto como estaban dispuestos, el bautismo. Durante las persecuciones la enseñanza, como toda la vida cristiana, tenía que ser oculta y clandestina, pero no existía propiamente al principio la disciplina del arcano.

Después de Marco Aurelio respiró el cristianismo y se hizo de clandestino, público. Gran número de personas de todas clases pedían el bautismo en las diversas regiones del imperio. La preparación de los bautizados no podía ser tan esmerada. El resultado fué que, al estallar la persecución de Decio, apostataron muchísimos con la misma facilidad con que se habían convertido.

Tal vez fué esto lo que dió ocasión a las iglesias de ser más rigurosas en la admisión, y de organizar por primera vez el catecumenado como un período de tiempo fijo, en el cual, con enseñanza asidua y con prácticas ascéticas y litúrgicas, no menos que con penitencias, se preparaban los recién convertidos a su admisión definitiva.

---

(1) Cap. VII.

Tanto ésta como la preparación se rodearon de toda la solemnidad posible y de cierto misterio, sin duda para excitar el interés, para infundir en los convertidos más aprecio de lo que recibían, y para que su entrada en el cristianismo no fuera uno de tantos pasos de su vida, sino un gran acontecimiento, que absorbía por mucho tiempo la atención del hombre, le mantenía en larga expectativa, le impresionaba más cuanto más se acercaba, y finalmente el día de su iniciación solemne le hacía una impresión saludable y profunda para todo el resto de su vida. La idea pedagógica de tales iniciaciones no era nueva. Se usaba ya en varios ritos de la antigüedad.

De esta manera se tuvo la catequesis desde el siglo III hasta la ruina del Imperio.

Con ésta empezó una nueva era en la vida de la Iglesia. Los pueblos bárbaros se convertían en masa, ya no se podía pensar en dar a cada uno de los convertidos la educación especial del catecumenado. La atención de los ministros de la Iglesia tuvo que dirigirse a instruir en su religión a los ya bautizados, con los cuales no tenía ya razón de ser la disciplina del arcano ni las solemnidades de la iniciación.

Siendo cristianas las familias, los niños se bautizaban en temprana edad. Por si faltaban los padres o no estaban suficientemente instruídos en la fe, obligó la Iglesia a los padrinos a dar a sus ahijados instrucción religiosa, mas no bastando este cuidado, deber era de los ministros de la Iglesia instruír también a los pequeños. Así por toda la edad media la catequesis se dirigió a los niños y a la gente ruda. Para atender a los primeros fundáronse en casi todos los monasterios y catedrales escuelas, cuyo fin principal era enseñar la doctrina cristiana. La escuela nacida en el seno de la Iglesia creció después, se hizo fuerte y capaz de sostenerse por sí misma. En la edad moderna interviene en ella el Estado, considerándola como el medio más eficaz de difundir en el pueblo la cultura, pero deja, con pocas excepciones, su puesto a la Iglesia para que ella por medio de sus delegados continúe el cumplimiento de su deber sagrado de enseñar a los pequeños los caminos del Señor. De este modo, la catequesis empezó por ser una educación inseparable de las más sublimes prácticas del culto, y ha venido a convertirse en una asignatura escolar. Sólo donde no hay escuelas suficientes, o no dejan éstas el lugar debido a la Iglesia, cumple de nuevo la catequesis parroquial con el deber de llevar a los niños a Cristo.

Veamos ahora en particular, conforme a nuestro plan, el primero de estos períodos.

EL CATECUMENADO

Consta ciertamente que a fines del siglo II estaba ya establecido en varias iglesias el catecumenado. Las santas Perpetua y Felicidad, martirizadas en Cartago el año 202, eran catecúmenas. Tertuliano opone la práctica de su Iglesia a la de los herejes, entre los cuales, dice, no se sabe quién es fiel y quién es catecúmeno (1). Según él las prácticas ascéticas del catecumenado son: «oraciones frecuentes, ayunos y genuflexiones, vigilias pasadas en oración, y confesión de todos los pecados» (2).

Ya por entonces existía la famosa escuela catequética de Alejandría, que empezó por ser una escuela de catecúmenos (3), y se convirtió más tarde en una escuela superior de catequistas y teólogos.

El catecumenado no era muy largo en aquellos principios. Así por lo que hace a Siria se lee en las Homilías y recogniciones clementinas: «El aspirante debe dirigirse a Zaqueo (que era el Obispo) para dar su nombre y aprender de él los misterios del Reino de los Cielos, ayunar frecuentemente, examinarse mucho, y al cabo de estos tres meses podrá recibir el bautismo un día de fiesta» (4).

Pero con la paz dada a la Iglesia por Constantino tomó el catecumenado el carácter de una institución regular, bien definida y general en toda la extensión de la Iglesia, aunque conservando sus peculiaridades en cada provincia eclesiástica. La admisión en el número de los catecúmenos estaba rodeada de imponentes ceremonias. En Roma se usaban la insuflación, los exorcismos, la señal de la cruz hecha en la frente, la imposición de manos y la aplicación de sal bendita (5).

---

(1) De praescr. XLI, ML, II, 68.
(2) De bapt. XX, ML, I. 1332.
(3) Eusebio, V, 10; VI, 3; MG. XX, 454, 528.
(4) MG. I, 1311.
(5) Así lo afirma Duchesne, Origines du culte chrétien, 3.e ed. p. 295, 296; pero el pasaje que cita para probarlo, ML. LIX, 402, no parece que se refiere a la entrada, sino al curso mismo del catecumenado. El Concilio de Elvira prohibe recibir en el catecumenado a los cocheros (entendiendo los

En Oriente duraba tres días esta primera iniciación. «El primer día, dice el Concilio Constantinopolitano, les damos el nombre de cristianos; el segundo los hacemos catecúmenos; el tercero los exorcizamos soplándoles tres veces en el rostro y los oídos; después los catequizamos y hacemos que asistan por largo tiempo a la iglesia y que oigan las sagradas escrituras, y por fin los bautizamos» (1).

Hemos hecho arriba mención de la disciplina del arcano. Consistía éste en no descubrir a los profanos el símbolo de la fe, el Padre nuestro ni lo concerniente al santo sacrificio y a los sacramentos. De aquí las reticencias de que están llenos sobre todo San Crisóstomo, San Agustín y Teodoreto en sus homilías al pueblo. La revelación se iba haciendo poco a poco. Para esto se establecieron dos grados en el catecumenado: el de los catecúmenos propiamente dichos y el de los competentes (2). En el primero, que solía durar dos o tres años (3), se enseñaba a los catecúmemos las sagradas escrituras, pero sin descubrirle ninguno de los misterios. Sólo después de haber sido reconocido en tan larga prueba digno del nombre de cristiano, se le admitía al grado de los competentes, para que en unas pocas semanas se preparara inmediatamente al bautismo. En este tiempo el Obispo en persona o un delegado especial suyo les revelaba el símbolo, el Padre nuestro y lo esencial de la doctrina del Sacrificio y de los sacramentos (4). La explicación cabal de todas las ceremonias sólo tenía lugar después del bautismo.

Conforme a esta disciplina del arcano los profanos no podían asistir a la celebración de los sagrados misterios. Sólo la primera parte

---

de carreras en el circo) y a los comediantes, si no renuncian a su oficio. (Can. 62, Harduin, I, 256.)

(1) Harduin I, 813.

(2) Véase Huyskens, Zur Frage über die sogenante Arkandisziplin, Münster 1891.—Funk, Die Katechumenatsklassen, Theolog. Quartalschrift, 1883, p. 41; cf. S. Agustín, de fide et op. 9, ML. XL, 198. «Hoc fit (praeparatio ad baptismum) multo diligentius et instantius his diebus quibus competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum sua nomina jam dederunt.»

(3) En España duraba dos años si el aspirante llevaba vida ejemplar, y sólo en peligro de muerte podía adelantarse el bautismo. Conc. iliber. can. 42, Harduin I, 247.

(4) S. Cirilo, S. Crisóstomo y S. Agustín estuvieron encargados en sus respectivas iglesias, aun antes de ser Obispos, de este cargo de confianza.

de ellos, llamada *Missa catechumenorum,* en que junto con algunas oraciones se leían trozos de la sagrada escritura y se dirigía al pueblo la homilía, era pública, no sólo para los catecúmenos, sino para los infieles y judíos (1). Estos debían abandonar el lugar sagrado después de la homilía. Antes de excluír a los catecúmenos se hacía oración por ellos y se les imponían las manos. Venían después las oraciones y exorcismos en favor de los competentes, después de los cuales eran también éstos excluídos (2).

Por varias razones no pocos catecúmenos, sobre todo de la aristocracia, permanecían indefinidamente en este grado sin pedir el bautismo. Sabido es que los emperadores Constantino y Constancio sólo se bautizaron a la hora de la muerte. San Martín de Tours, catecúmeno desde los diez años, se bautizó a los veintidós. A San Ambrosio le nombraron Obispo de Milán antes de estar bautizado, y San Agustín, catecúmeno desde temprana edad, no se resolvió a dar el paso definitivo de su conversión sino a los treinta y tres años.

EL GRADO DE LOS COMPETENTES

Pero por regla general, terminado el tiempo del catecumenado, el aspirante pedía el bautismo, y para prepararse a él entraba, como hoy diríamos, en ejercicios; es decir, en una escuela litúrgico-ascética, a que se juntaba la revelación de los misterios y que terminaba con la iniciación propiamente dicha.

Lo primero que tenía que hacer el que deseaba iniciarse era dar su nombre (3). Como el bautismo se concedía el día de Pascua, las listas se cerraban empezada la cuaresma; en Laodicea, por ejemplo, al terminar la segunda semana de la misma (4). No se admitía a ninguno que no hubiera llevado durante el catecumenado buena vida, o que no hubiera aprovechado lo bastante en la enseñanza religiosa.

Empezaba, pues, la seria preparación para el bautismo. La Iglesia hacía al aspirante sus últimas confidencias antes de recibirle definiti-

---

(1) Conc. Cartag. IV, can. 84, Harduin 790.
(2) Constit. Apostol. VIII, 6. MG. I, 1075...
(3) S. Agustin, de fide et oper. 9, ML. XL, 203.
(4) Conc. Laod. can. 45, Harduin, I, 790.

vamente en su seno. Por su parte, el convertido ponía todo su empeño en purificarse de los pecados pasados por la penitencia, y hacerse digno de la infusión de la gracia que iba a trasformarle en una nueva creatura. Eran los últimos días de una lucha definitiva entre el alma que se sentía pecadora y alejada de Dios, y quería encontrar benigno a su creador, y el demonio que procuraba por todos medios asegurar la posesión de que por tantos años había gozado pacíficamente. La Iglesia, por su parte, no sólo exhortaba al soldado a la victoria, no sólo oraba por él, sino que con sus exorcismos procuraba debilitar el poder que aun después de la redención ha conservado el demonio sobre las almas.

Mientras duraba esta lucha, el convertido ayunaba (1), se abstenía de carne y vino (2), y si era casado no se acercaba a su mujer (3). La caridad de los hermanos no sólo ayudaba con oraciones al valiente luchador, sino que le acompañaba en sus penitencias, de donde tomó tal vez origen el ayuno cuadragesimal. Ya la Doctrina de los doce Apóstoles, de que hablábamos arriba, recomienda que antes del bautismo ayunen el bautizando, el que lo bautiza y algunos otros si pueden (c. VII). Más tarde, San Justino nos hace ver que la costumbre se había arraigado y extendido (4).

Dos prácticas ponían el sello a la victoria que en aquellos días alcanzaba sobre el demonio el catecúmeno: La confesión y el solemne juramento de renuncia a Satanás.

La confesión no era pública sino secreta, ante el Obispo (5); ni era propiamente confesión sacramental, como quiera que precedía al bautismo, sino una práctica ascética, con que el pecador se purificaba a sí mismo confundiéndose, avergonzándose, humillándose y detestando su vida pasada. Eusebio, al contar la conversión de Constantino, nos habla expresamente de su confesión (6).

La renuncia solemne a Satanás es práctica que se remonta probablemente hasta el siglo primero. Tertuliano habla de ella como de una tradición de las más antiguas. En su tiempo solía preceder inme-

(1) S. Agust., de fide et op. 8, ML. XL, 202.
(2) Conc. Cartag. IV, can. 85, Harduin I, 984.
(3) S. Agustín, loc. cit.
(4) MG. VI, 420.
(5) Véase Achelis, Die canones Hippolyti, Leipzig, 1891; can. 103, p. 92.
(6) MG. XX, 1213.

diatamente al bautismo. Antes de bajar a la piscina bautismal el catecúmeno hacía, en manos del Obispo, juramento de renunciar «al demonio, a su pompa y a sus ángeles» (1).

La parte esencial de la instrucción que daba la Iglesia en estos días a los convertidos era la revelación y explicación del símbolo y del Padre nuestro, así como la revelación de los sacramentos en que consistía su iniciación: Bautismo, confirmación, eucaristía y los misterios de la Misa.

La catequesis más completa que de estos puntos conservamos es la de San Cirilo de Jerusalén, en 348 (2). En 18 catequesis que precedieron al bautismo explica a los competentes cuál es su nueva vida, cuáles sus deberes de cristianos, y les enseña después, punto por punto, el recto sentido del símbolo de la fe. En los días de Pascua continúa la instrucción en cinco catequesis llamadas mistagógicas, en que se explican brevemente los ritos sacramentales.

LA LITURGIA DE LA INICIACIÓN

Para dar una idea de la liturgia que usaba la Iglesia en aquellos días de preparación para el bautismo y de los ritos de la iniciación, expondremos solamente la práctica de la Iglesia romana (3).

A partir de la tercera semana de cuaresma se dedicaban siete sesiones a la preparación de los bautizandos. A estas sesiones se daba el nombre de escrutinios *(scrutinia*, de *scrutare* investigar), porque en ellas se averiguaba si el catecúmeno era digno del bautismo, y cualquiera de los fieles podía oponer las dificultades que juzgara convenientes.

En el primer escrutinio se cerraban las listas de los aspirantes, y se les dividía en dos grupos: los hombres a la derecha, las mujeres a la izquierda. Comenzaba la misa. Rezada la colecta, un diácono invitaba a los catecúmenos a prosternarse y orar. Después de la oración

---

(1) De corona, cap. III, ML. II, 98.

(2) MG. XXXIII.

(3) Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, París 1903, pág. 294... Para la liturgia usada en España, v. S. Isidoro, *De officiis*, ML. LXXXIII, 814... y S. Ildefonso, *De cognitione baptismi*, ML. XCVI, 111...

se signaban, diciendo: «En el nombre del Padre, etc.» Venían después los exorcismos. Un exorcista se acercaba primero a los hombres, después a las mujeres, hacía a cada uno la señal de la cruz en la frente, y les imponía las manos, pronunciando la fórmula del exorcismo. Otro exorcista y otro tercero repetían la misma ceremonia. Cada exorcismo constaba de una breve oración que variaba, y de la siguiente fórmula común:

Ergo maledicte diabole, recognosce sententiam tuam et da honorem Deo vivo et vero, et da honorem Jesu Christo Filio ejus et Spiritui Sancto; et recede ab his famulis Dei, quia istos sibi Deus et dominus noster Jesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono vocare dignatus est. Et hoc signum sanctae crucis frontibus eorum quod nos damus, tu maledicte diabole nunquam audeas violare.

Después de los tres exorcistas se acercaba el sacerdote, y repetía la señal de la cruz y la imposición de manos, diciendo una oración en que pedía a Dios iluminara y limpiara a aquellos sus siervos para hacerlos dignos del bautismo. Después de postrarse de nuevo los catecúmenos volvían a sus puestos y la misa continuaba. Antes del Evangelio eran despedidos como de costumbre.

Estos exorcismos se repetían todos los días de escrutinio menos el último. El tercero tenía especial importancia. Era el día destinado para iniciar al candidato en el evangelio, el símbolo y la oración dominical (1).

Después de las colectas y gradual, salían de la sacristía cuatro diáconos con gran pompa, llevando los cuatro evangelios, uno cada uno. Se acercaban al altar y colocaban los cuatro libros sobre los cuatro ángulos de él. Los catecúmenos estaban de pie en actitud atenta y respetuosa. Uno de los diáconos leía las primeras páginas de San Mateo y el sacerdote las explicaba brevemente. Lo mismo se hacía con los otros evangelistas.

A continuación venía la revelación del símbolo, precedida y seguida por una exortación del sacerdote. En los tiempos bizantinos, cuando la población de Roma era una mezcla de griegos y latinos, el sacerdote encargaba a los acólitos que hicieran repetir a cada uno el credo en su propia lengua.

---

(1) La ceremonia del Evangelio no se encuentra en otras iglesias fuera de la romana.

El mismo sacerdote explicaba después el Padre nuestro, punto por punto, y terminaba con una breve alocución.

La víspera de Pascua se celebraba el último escrutinio. Esta vez era un sacerdote el encargado de los últimos exorcismos, que revestían especial solemnidad. Seguía a continuación el rito del *effeta*. El celebrante tocaba con el dedo mojado en saliva el labio superior y los oídos de cada catecúmeno, recordando el milagro del sordo-mudo, y pronunciaba estas palabras:

Effeta, quod est adaperire, in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, adpropinquavit enim judicium Dei.

Los catecúmenos se despojan entonces de sus vestidos y reciben en el pecho y las espaldas una unción de óleo exorcizado. Todas estas ceremonias son simbólicas. El convertido va a librar el último combate con el demonio, es preciso que sus sentidos estén muy despiertos, es preciso ungirle como atleta que se prepara al combate.

Terminada la unción se presenta cada catecúmeno delante del sacerdote:

—¿Renuncias a Satanás?—Renuncio.

—¿Y a todas sus obras?—Renuncio.

—¿Y a todas sus pompas?—Renuncio.

Después de este solemne juramento hace el nuevo discípulo de Cristo profesión de fe recitando la fórmula del símbolo. Concluída la ceremonia los catecúmenos se prosternan para hacer oración y son despedidos por el diácono.

Los así escogidos para el bautismo asistían con los demás fieles a la vigilia solemne de Pascua.

En la lectura de los pasajes más importantes de la Biblia, interrumpida por cánticos acomodados a los textos, como aun hoy día se usa en el oficio del sábado santo, se pasaba el tiempo hasta la hora del bautismo.

Llegada ésta se dirigía el Papa con los clérigos y los «escogidos» al hermoso bautisterio que todavía existe hoy en S. Juan de Letrán. Se bendecía la fuente bautismal con el ceremonial que se usa todavía. Despojados de sus vestiduras avanzaban los escogidos hacia la piscina. El archidiácono los presentaba uno por uno al Papa, quien les hacía tres preguntas que resumen todo el símbolo. *Credis in Deum patrem omnipotentem?* etc. Tres veces respondía el escogido afirma-

tivamente, y otras tantas era sumergido en la piscina y rociada de agua su cabeza, mientras el Papa decía: *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Cuando había muchos bautizandos, ayudaban al Papa los clérigos de la comitiva.

Mientras terminaba el bautismo se dirigía el Papa al consignatorio, donde le eran presentados los neófitos para la ceremonia de la confirmación. Un sacerdote ungía en primer lugar a los recién bautizados en la cabeza, con el santo crisma o aceite perfumado, bendito solemnemente por el Papa en los oficios del jueves santo.

Los neófitos recibían entonces, en vez de sus antiguos vestidos, blancas túnicas que conservaban hasta el día de la octava de Pascua, que por eso se llama dominica *in albis;* es decir *in albis depositis.*

Con su nueva vestidura eran presentados al Pontífice, asistidos por sus padrinos o madrinas, y recibían el Sacramento de la confirmación.

A continuación venía la primera comunión. El cortejo se formaba para entrar de nuevo en la basílica. Los cantores cantaban y repetían las letanías. El Pontífice se prosternaba delante del altar, y levantándose de nuevo entonaba el *Gloria in excelsis*, comenzando así con un grito de júbilo la primera misa de Pascua, en que los iniciados gozaban por primera vez del banquete eucarístico. Al terminar la ceremonia, la aurora anunciaba el nuevo día.

La octava de Pascua era una fiesta continua. Cada día había misa en una estación distinta. Los neófitos asistían con sus blancas vestiduras, y tomaban parte en la comunión. Por la tarde se reunían de nuevo en la basílica lateranense para las vísperas, que terminaban con el canto del Evangelio, es decir del *Magnificat*, y las preces de costumbre. Terminaba el día con una procesión al son de cánticos griegos y latinos, al bautisterio y a la capilla donde habían sido confirmados.

Así terminaba, con la octava de Pascua, el solemne tiempo de la iniciación (1).

¿Quién duda que esta catequesis ponía en juego todas las facultades del hombre, imaginación y corazón, voluntad y entendimiento?

---

(1) En algunas iglesias continuaban por varios días ciertas prácticas ascéticas. Neophyti aliquamdiu a lautioribus epulis et spectaculis et conjugibus abstineant, manda el Concilio cartaginense 4.°, can. 86, Harduin I, 984.

¿Quién duda que estaba admirablemente bien pensada, no sólo para atraer del cielo las bendiciones de Dios sobre el convertido, sino para excitar a éste a abandonar todos los resabios del paganismo y a purificar su alma de todos los rastros de los pasados vicios, para que vestido del hombre nuevo empezara a vivir una vida alejada de los caminos del demonio y digna de un cristiano?

TRATADOS CATEQUÍSTICOS

Como la catequesis en los primeros siglos era oral, y en su parte principal estaba envuelta en los velos del arcano, no se escribían catecismos para uso de los fieles. En cambio conservamos gran número de catequesis de los mayores doctores de aquel tiempo, que se hallan entre sus obras, generalmente bajo el título de Explicación del símbolo, o de Sermones a los competentes. Las más notables y completas son las de S. Cirilo de Jerusalén, de que hablamos arriba.

Lástima que se haya perdido la respuesta *in modum catechismi*, que envió S. Ambrosio a la Reina de los Marcomanos, la cual le había pedido que le enseñara *qualiter credere deberet* (1). En ella tendríamos el primer catecismo de Occidente.

En cambio se conservan dos tratados catequísticos o métodos para la enseñanza religiosa. Uno es la gran catequesis de San Gregorio Niseno (2), en que enseña a resolver todas las dificultades que pueden tener los catecúmenos, el otro la preciosa obra de San Agustín *De catechizandis rudibus* (3), que en los siglos siguientes sirvió de guía a los que, convirtiendo a los bárbaros o instruyendo a los cristianos ignorantes, se dedicaban a exponer la doctrina cristiana.

El título dice menos de lo que es la obra. La cual, por su extraordinario influjo, bien merece un breve análisis.

Deogracias, diácono de Cartago, a quien por su talento de catequizar le llevaban con frecuencia los catecúmenos, escribió al Santo pidiéndole consejo y aliento. Consejo, porque dudaba casi siempre cuánto había de abarcar la narración en la catequesis, y si con los preceptos había de juntarse o no una exhortación a cumplirlos. Aliento, porque le ocurría que después de hablar quedaba disgustado de sí

(1) Vita Ambrosii, 36. ML. XIV, 42.
(2) MG. XLV, 9.
(3) ML. XL, 309.

mismo; y con la impresión de haberlo hecho muy mal. [De cat. rud. l.]

Empezando por este último punto le da San Agustín consoladora doctrina. A veces, dice, queda disgustado el orador, y satisfechos los oyentes. «A mí mismo, añade, me pasa casi siempre que no me gusta mi discurso. Aspiro a otro mejor de que gozo en mi interior antes de empezar a desenvolverlo con palabras exteriores... Cuanto yo entiendo quisiera lo entendiera el que me oye, y veo que no soy capaz de conseguirlo. Con todo muchas veces la afición de los que desean oírme me indica que no es tan fría mi palabra como a mí me parece, y por el gusto de los oyentes conozco que sacan provecho; y así me resuelvo a no abandonar este ministerio, del cual ellos sacan el fruto que se pretende» [3].

De todos modos el catequista tiene que curarse radicalmente de ese desaliento. No está la dificultad de la catequesis en determinar cuánto ha de abarcar la narración y cómo ha de adaptarse a los oyentes, sino en conseguir que todo catequista desempeñe su oficio con amor y entusiasmo. Esto es lo principal, y el mejor catequista será el que más tenga de esto.

El Santo divide su obra en tres partes: de la narración, de los preceptos y exhortación, y de los medios para combatir el desaliento [4.]

La narración se ha de extender desde la creación del mundo hasta el momento presente de la vida de la Iglesia; ha de ser como una filosofía de la historia (claro que el autor no usa este término) que haga ver cómo todo el desenvolvimiento de la humanidad converge hacia Jesucristo. Que el hombre en el curso de la historia encuentre a Dios que busca nuestro bien, y le ame, ese ha de ser el fin de la narración [5-8]. O como dice el Santo con frase insuperable, *quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet* [8].

La narración misma ha de ser «sencilla como el hilo de oro que une las perlas de la Escritura», evitando las cuestiones difíciles que distraen la atención y enredan el precioso aderezo [10].

No debe omitirse antes de la narración el averiguar con qué intención quiere hacerse cristiano el pretendiente, para corregirla si fuere torcida, o confirmarla si es recta [9].

A la narración siguen los preceptos. Ante todo se ha de proponer la resurrección y el juicio, el infierno y la gloria. Se ha de prevenir la debilidad del instruído contra los escándalos de fuera y más contra

los de dentro, y a este propósito añade el autor el siguiente aviso de no menor actualidad en el siglo XX que en el siglo IV.

«Mas cuando se le instruya contra las turbas de perversos que llenan las iglesias corporalmente, dénsele al mismo tiempo con brevedad los preceptos de una buena y cristiana vida, para que no le seduzcan fácilmente los ebrios, avaros, ladrones, jugadores, adúlteros, fornicarios, los que pasan la vida en espectáculos, los fabricantes de remedios sacrílegos, los cantadores (Praecantatores), los astrólogos y adivinos, y demás de este jaez; para que no se crea a cubierto de castigo por ver a muchos que se llaman cristianos amar, hacer, defender, aconsejar y persuadir todas estas cosas.

Y así hay que hacerle ver claramente por testimonios de los sagrados libros, el fin que a todos estos espera, y cómo hay que tolerarlos en la Iglesia, de la cual serán separados en el postrero día.» [11]

Toda la catequesis hay que acomodarla a la capacidad del oyente, según sea docto y erudito, o rudo, o bien de aquéllos que vienen de «las escuelas pobladísimas de los gramáticos y retóricos», que no pueden contarse ni entre los rudos ni entre los doctos.

A estos semidoctos retóricos hay que inculcarles diligentemente la humildad, «para que no desprecien a aquellos que con más diligencia evitan las faltas morales que las gramaticales», y no se escandalicen de ver en la Iglesia ministros que tal vez ni entienden ni dividen bien lo que rezan, pues aunque esto debe corregirse, con todo, la Iglesia no es el foro. Allí valen las palabras, aquí el corazón [13].

Explicado así brevemente el contenido de la catequesis, se alarga el santo en su objeto principal, en desterrar el desaliento del catequista, exponiendo seis causas de él y sus remedios [14-22].

Insiste antes de terminar en la regla de oro: «Acomodar el discurso a los oyentes», pues tratando de mostrar con un ejemplo cómo puede hacerse la catequesis según sus instrucciones, se halla con la dificultad de que no sabe cómo hablar, porque no sabe a quién tiene delante.

«De mí mismo te puedo decir—dice en este punto el Santo—que de una manera muy distinta me siento movido, según que tenga delante de mí, para catequizar, a un erudito, a un infeliz, a un ciudadano, a un peregrino, a un rico, a un pobre, a un particular, a un hombre de respeto o a uno que ocupa un puesto de gobierno; a uno de

esta tierra o de la otra, de uno u otro sexo, de tal o cual edad, de esta secta o aquélla; y según la diversidad de mi afecto, empieza, continúa y concluye mi discurso» [23].

En fin, para dar algún ejemplo, supone que tiene delante de sí a un ignorante, no del campo sino de la ciudad, y le explica, como catequista, todo lo arriba indicado [24-50].

Por si esto fuera poco, da otro ejemplo más breve de cómo puede hacerse la misma catequesis cuando el tiempo apremia [52-55].

Sobre estas líneas, y siguiendo casi siempre este áureo tratado del Obispo de Hipona, trabajaron en los siglos siguientes los que en toda la extensión de Europa convirtieron a los pueblos bárbaros, y los ganaron para el cristianismo y para la civilización.

LA ACCIÓN DE LA FAMILIA

Por lo que hace a los niños, la Iglesia confiaba su enseñanza religiosa a la familia. La vida, culto y predicación de la Iglesia completaba, naturalmente, esta educación familiar.

Aquellas familias, tan distintas de las paganas, constituídas según las divinas normas que dejó San Pablo en su carta a los Efesios (V. 22...), y condensó en cuatro palabras en la de los Colosenses (III, 18-21): «Mujeres, sed obedientes a vuestros maridos, como es vuestro deber en el Señor; maridos, amad a vuestras esposas y no las tratéis mal; hijos, obedeced en todo a vuestros padres, que esto es hermoso a los ojos de Dios; padres, no os irritéis con vuestros hijos para que no se hagan pusilánimes»; aquellas familias que contaban casi siempre entre sus recuerdos la sagrada memoria de algún mártir; aquellas familias que entre las tinieblas y corrupción de la gentilidad conservaban encendida la lámpara de la verdad y difundían el buen olor de Cristo, eran la escuela más a propósito para infundir en los tiernos corazones de los niños aprecio y estima de lo sobrenatural, viva fe, amor a Dios y caridad con el prójimo.

No había entonces catecismo para aprender de memoria; sólo tenían que grabarse los niños las fórmulas que recibían los adultos antes del bautismo; pero en cambio su continua y asidua ocupación era el estudio de las Sagradas Escrituras. En ellas aprendían a leer, con ellas se nutría su espíritu, ellas le servían de contraveneno cuando, llegados a la adolescencia, tenían que asistir a las clases de los maestros paganos.

«El conocimiento de la Sagrada Escritura—decía en una homilía San Juan Crisóstomo (1)—es el mejor remedio contra la fuerza de las pasiones, ya de suyo desatadas en la juventud, y reforzadas por la lectura de los escritores paganos, donde los niños aprenden cómo se dejaron vencer por las pasiones los más admirados héroes.»

El estudio de las sagradas letras era extenso y profundo. San Jerónimo señala para la hija de una noble matrona romana, la lista siguiente:

«Que aprenda—dice—primero el Salterio, y vea después en los Proverbios de Salomón cómo ha de ser su vida; que se acostumbre a hollar con el Eclesiastés las cosas mundanas; séale el libro de Job modelo de virtud y de paciencia; pase después a los Santos Evangelios, que nunca debe dejar de la mano; aplíquese con ansia a los Actos y las Cartas de los Apóstoles; y cuando haya llenado el santuario de su corazón con estos tesoros, aprenda de memoria los Profetas, el Pentateuco, los libros de los Reyes y los Paralipómenos, los de Esdras y Ester. Por último podrá leer, ya sin peligro, el Cantar de los Cantares. Si lo leyera al principio le haría mal, porque no entendería el epitalamio espiritual que bajo palabras carnales está oculto» (2).

Verdad es que la niña para quien esto se escribía estaba consagrada a Dios, pero también es cierto que la madre no estaba menos instruída, y que este programa de religión, escrito para una joven en los siglos de oro de la Iglesia, parecería hoy excesivo a más de un estudiante de Teología.

Así, con tan buena instrucción religiosa y con tan santas tradiciones familiares, no es extraño que se formaran aquellas generaciones de cristianos que, con vida ejemplar, con verdadero amor del prójimo y derramando si era menester su sangre, dieron a la Iglesia el triunfo definitivo sobre el paganismo.

Las madres tenían en esta educación familiar la mayor parte. Y no es casualidad que tres de los mayores doctores de la Iglesia, el Crisóstomo, el Nacianceno y Agustino, confiesen deber la dirección de su espíritu a sus madres, Antusa, Nonna y Mónica.

¡Dios nos dé muchas madres semejantes! ¡Qué pronto se reformaría entonces la enferma sociedad moderna!

F. Restrepo.

---

(1) Hom. 21, in Ephes. MG. LXII, 149.
(2) Epist. ad Laetam ML. XXII, 876.

LA PRIMERA EDICIÓN Y LAS PRIMERAS FALSIFICACIONES DE NUESTRO INSTITUTO

1635-1702-1709

V

CORPVS INSTITVTORVM SOCIETATIS IESV

Sumario: 1 El *Corpvs* en la república literaria.—2. Sale sin autorización de los Superiores y es reprobado por el P. Tirso González.—3. Edición de 1702.—4. Arreglo de 1709.—5. El impresor y la obra.

1 Tres ediciones de todo el Instituto legó la antigua Compañía de Jesús, antes de su sacrificio, a sus hijos y a las almas deseosas de subir a la perfección por la senda que abrió San Ignacio en el ancho campo de la Iglesia, pero por caminos en ciertos puntos casi inexplorados: ediciones de *Amberes*, 1635, y de *Praga*, 1705, 1757. Las dos últimas pudieron poner en sus portadas *ex decreto Congregationis decimae quartae*, la una; *auctoritate Congregationis XVIII*, la otra; en la publicación de la primera no intervino directamente Congregación general alguna, sino sólo el P. General *(Superiorum permissu)*, quien tiene en la Compañía plena autoridad sobre publicación de libros.

La Congregación 7.ª (1616-1617), es verdad, dió varios decretos en materia de legislación (v. gr.: dd. 6, 30, 80, 101); pero se habían ya tenido en cuenta en ediciones parciales anteriores a 1635; ésta, como dije, intentó reproducirlas todas juntas, y sólo introdujo una ligera novedad al publicar los decretos de las Congregaciones; los decretos llevaban doble numeración, una correspondiente al manuscrito, otra al texto impreso.

Esto no era un secreto para nadie en tiempos antiguos; y así el impresor de Amsterdam se vió como forzado a remedar en todo lo posible la edición de Amberes para hacer pasar como legítima su edición fraudulenta.

Pero me objetará algún erudito: ¿qué decir de esas dos ediciones del *Corpvs Institvtorvm Societatis Iesv*, Amberes, 1702 y 1709?

Verdaderamente, en la república literaria veo ocupar esos dos ciudadanos su puesto, sin que a nadie hoy se le ocurra dudar de su tan reconocida honradez; y así, antes que yo me presente ahora a pedirles sin más

los *pasaportes* (pues por la traza, manifiestamente son extranjeros), he de adelantar alguna sospecha fundada, que autorice tal perquisición y requerimiento.

Empiezo por revisar, por vez postrera ante el lector, los últimos censos de esa población literaria: *Bibliotecas* de Backer, Sommervogel... y las últimas listas en la misma de gente indocumentada o sospechosa: *Catálogos de anónimos y seudónimos.*

Verdaderamente, es inútil revolver y revisar el *Diccionario* de anónimos y seudónimos de Sommervogel, o el *Catálogo* de Uriarte; nada hay sobre la vida o hechos del *Corpvs* (1).

En la *Bibliothèque des Ecrivains de la Compagnie de Jésus.*—Cinquième série—(Liège, 1859), de los Padres Agustín y Luis de Backer, págs. 455 y 56, leemos en cambio: «Corpvs Institvtorvm Societatis Iesv in dvo volvmina distinctvm: accedit catalogvs provinciarvm, domorvm, collegiorvm, etc., eivsdem Societatis. Ivxta exemplar excusvm. Antverpiae, apud Iohannem Mevrsivm, Anno MDCCII, pet. in 4.°, 2 vol.» Sigue la indicación de las diversas partes de la obra y al fin: «Por lo contenido en esta edición se ve claro que no tuvo Meursius a mano los documentos necesarios para hacer una buena edición de nuestro Instituto. Por esto, en seguida se hizo otra.»

Y continuando la serie: Edición de Praga, 1705.

«Corpus Institutorum Societatis Jesv. Antverpiae, 1709, in 4.° 2 vol. Cette édition diffère-t-elle de celle de 1702?»

Esto mismo encontramos en la refundición de toda la obra de Backer (1869-76), II, 832 y 833.

Sommervogel en su *Biblioteca*, no añadió (V. 81-83), sino algún detalle técnico en cuanto a la edición de 1702; en cuanto a la de 1709, copiada la portada del tomo que encontró (veremos que era sólo un pedazo del tomo), en 4.° menor, de 652 págs. + 6 fols. sin numerar, dice no creer haya *segundo volumen* con la fecha de 1709; y descrito lo contenido en el primero concluye: «Quiero notar que [el compendio de privilegios reformado] es la única parte de esta edición que lleva *cum permissu Superiorum*».

Nada hicieron sospechar estas palabras, en realidad inexactas, a los

---

(1) *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus, par* CARLOS SOMMERVOGEL, S. J. París, 1884; obra luego refundida y completada en el tomo 9 de la *Biblioteca*, c. 913-1.464.

editores de *Monumenta historica Societatis Jesu* y en su serie 2.ª de *Ignatiana* notaron las dos ediciones de 1702 y 1709, como ediciones legítimas que contenían los *Ejercicios* y el *Directorio*, págs. 730 y 1.182.

No tengo datos suficientes para juzgar exactamente de la rareza de una y otra edición, o, mejor dicho, de la edición de 1702, y arreglo precipitado de la misma (como veremos) hecho en 1709; pero creo que ejemplares de 1702 no faltan en las grandes bibliotecas de Europa; los *dos tomos*, con fecha 1709, tampoco son tan raros, como de las frases de Sommervogel alguno podría deducir.

De *1702* he visto un ejemplar en la biblioteca Casanatense (Roma), y dos en la Nacional de Víctor Manuel (Roma); otro en la biblioteca nacional de Colonia, dos en la de Munich; no falta en el Museo británico, etcétera, etc.

De *1709* hay dos ejemplares en Munich, uno en la Casa de Estudios de los jesuítas alemanes, en Valkenburg (Holanda); otro en la biblioteca de Escritores de la historia de la Compañía de Jesús en aquellas regiones (Exaeten-Holanda), y un curiosísimo ejemplar tiene el que esto escribe, en que van reunidos con la portada de 1709, el ejemplar de 1702 (sin portada) y los pedazos reimpresos en 1709.

En cuanto a España uno y otro ejemplar deben ser rarísimos, de lo contrario, no puedo creer que la diligencia del P. Uriarte no los hubiera hallado, y hallados, no hubiera reconocido el enigma, cuando le fué tan fácil corregir y completar en tantas ocasiones los datos que proporcionan Backer y Sommervogel.

Dicho esto, lea el lector la portada en la edición de 1702, en parte copiada antes. El libro no lleva pie de imprenta, pues a pesar de ciertos puntos, puestos quizás únicamente para despistar, lo único que se dice en ella es que está hecha según *el ejemplar impreso en Amberes en casa de Juan Van Meurs*. Otro tanto se repite en cada una de las partes de la obra (1);

---

(1) Véase un ejemplo: «Epistolae Praepositorvm Generalivm ad Patres et Fratres Societatis Iesv. Juxta editionem excusam [imagen de S. Ignacio] Antverpiae, Apud Ioannem Mevrsivm, Svperiorvm permissv.»

Al fin ocurrió poner un catálogo: «Catalogvs Provinciarvm Societatis Iesv, Domorum, Collegiorum, Residentiarum, Seminariorum, etc. Missionum, quae in unaquaque Provincia numerabantur Anno 1679. Juxta exemplar excusum [imagen de S. Ignacio] Romae, Typis Ignatii de Lazaris. Svperiorvm permissv.» Es el catálogo que menciona Sommervogel en su Biblioteca de anónimos; c. 111.

aun en las portadas de aquéllas que se reimprimieron, según la edición de Praga de 1705, como las *fórmulas* de las Congregaciones y los *privilegios*, en las cuales para nada intervino el impresor Juan Van Meurs, muchísimos años antes ya muerto. En el Suplemento que se vió forzado el editor a añadir en los ejemplares de 1709 aun se siguió poniendo: «SVPPLEMENTVM | AD | CORPVS | INSTITVTORVM | SOCIETATIS | IESV | Iuxta exemplar excusum. | [Imagen de S. Ignacio, remedando la puesta en la edición de Amberes] ANTVERPIAE, |APVD IOHANNEM MEVRSIVM.

Advierta también el lector que el título general de toda la obra es bien extraño, CORPVS INSTITVTORVM SOCIETATIS IESV (!). Vea además cómo habla de la edición oficial de 1705 el prólogo «Ad lectorem»: ningún impresor, autorizado por la Compañía, hubiera hablado así (1).

Por fin, toda la composición de la llamada edición de 1709, descubre a un editor, que se ha visto cogido en la trampa al aparecer la edición legítima de 1705, y temiendo quedarse con los ejemplares de 1702 sin vender, reimprime a toda prisa lo que encuentra ya cambiado, y por tanto sin valor, y lanza la *nueva* edición de 1709, ponderando sus ventajas aun sobre la de 1705.

Pero basta ya de sospechas.

La edición de 1702 fué hecha sin autorización alguna, y al aparecer expresamente reprobada por el P. General, Tirso González. Veámoslo.

2. Dos causas, según notamos, impedían en 1665 tratar de nueva edición del Instituto, como proponían algunas provincias: quedar aún no pocos ejemplares de la edición de Amberes, y deberse aguardar que alguna Congregación general aprobara definitivamente ciertas modificaciones introducidas.

En 1674, la primera causa había desaparecido, pues los Padres mejicanos adquirieron los últimos ejemplares. Por esto, desde 1675 comenzó el P. General a pensar en nueva edición, que naturalmente no había de terminarse antes que la primera Congregación general se reuniera.

Al representar entre otras provincias la de Bohemia al P. General la falta que ya otra vez sentía de libros del Instituto, recibió en 25 de enero de 1676 esta respuesta: «Lo mismo me aseguran otros muchos; y así para satisfacer al común deseo procuraré se imprima nueva edición de nuestro Instituto. Mas si en esa provincia se pudiera hacer, la cosa se lograría más expeditamente. Por lo cual seríame grato conocer su sentir». *Cong. 79.* fol. 206 v.

(1) Luego se copiará.

Este es el primer dato que hallo sobre la edición de Praga; mas como no es de este lugar ocuparnos de ella, sólo quiero advertir que no se dejó del todo este asunto de entre las manos hasta 1705, época en que apareció por fin la obra, en dos tomos; en el entretanto el P. General negó repetidas veces su autorización para preparar nueva edición del Instituto, como le pedían otras provincias, respetando naturalmente el compromiso con Bohemia. En el libro de consultas en tiempos del P. Tirso González *(Instit.* 119, fol. 56 v.), veo esta notita a 4 de marzo de 1700, por no citar sino un caso: «Preguntóse si debería imprimirse nuestro Instituto en Florencia, con caracteres propios, donde todo parece ofrecernos ocasión muy a propósito; prevaleció Bohemia a causa del decreto 8.º de la Congregación 14» (1).

Grande fué, por tanto, la extrañeza del P. General al tener noticia de la furtiva edición del *Corpus Institutorum Societatis Jesu.* Tomó la pluma, e indignado así escribió casi con idénticas frases a los Padres Provinciales de la Flandrobélgica y Germania Superior: «Oigo haberse impreso el Instituto de nuestra Compañía, dividido en dos tomos, junto con el catálogo de las Provincias, Casas y Colegios, ostentando en la portada estas textuales palabras *juxta exemplar excusum Antuerpiae apud Joannen Meursium, anno 1702.* V. R. procure declarar a todos sus súbditos que severamente prohibo que alguno de los nuestros compre dicho libro; deseo también que con toda diligencia se indague, en cuanto sea posible, quién es el editor y, hallado, se me avise. Con no menor empeño se ha de tratar con las autoridades o magistrados de los sitios donde el tal libro se hallare puesto a la venta, rogándoles que ellos también con su autoridad impidan se venda por los libreros de esas partes el libro; puesto que es subrepticio e impreso sin saber nada la Compañía, y ahora que lo sabe, contra toda su voluntad, y tal vez, sobre todo esto, con no pocos fraudes y errores. Encomiendo el asunto al celo de V. R.» (2).

---

(1) «Significavit R. P. Praepositus Generalis: Provinciam Bohemicam paratam esse curare suis sumptibus novam impressionem Instituti Societatis et dare operam, ut exactissime fieret; quaesivit itaque: an placeret oblatio; insuper: an cavendum, ne permittatur alibi impressio Instituti, quoad distrahantur exemplaria bohemica a Nostris sponte emenda, nec caro. Responsum omnium fuit: placere haec omnia...» Esto decía la Congregación 14.ª a fines de 1696.

(2) *Fl. Belg.* 8.ª fol. 206.

Al Provincial de Alemania se decía: «Audio passim in Germaniae partibus vendi Societatis nostrae Institutum recens imppressum, incertis auctore ac loco; quod ipsum argumento haud vano esse potest, rem fraudibus non ca-

La carta es de 24 de junio de 1702; y como pasaba septiembre y aun no había contestación de Bélgica, volvió a insistir el P. General a 30 de septiembre: Débense haber perdido las mías de 24 de junio y 1 de julio; lo principal que tocaba en ellas era el asunto de la edición de 1702; añade las noticias que había ya logrado por su cuenta y luego veremos, envía el prólogo del libro y el índice puesto al principio *(rerum series)* y termina encargando se enteren si la edición se había hecho a sabiendas de la casa Meursio de Amberes (*Fl. Belg.* 8^{I} fol. 212).

Aquí tenemos la primera y la última palabra sobre el problema de la *legitimidad* de la edición de 1702. Sólo quiero añadir, que en realidad no hay errores de cuenta en ella, como sospechó, y no sin fundamento, el Padre General; frecuentes erratas sí.

3. La edición, pues, de 1702 es una furtiva reproducción de la edición de Amberes; mas, no sólo no corrompida, antes hecha con intento claro de que saliera mejorada (1).

---

rere. Quare R. V. significari suis curet, severe a me prohiberi...» G. *Sup.* 12 fol. 81.

A 12 de agosto se escribía a la provincia de Austria, aprobando el que los Nuestros en Viena, por especiales razones, hubieran comprado los pocos ejemplares que por allí se vendían. «De praecipuo negotii istius seu Authore seu promotore, etiam num indagatur.» *Austr.* 10, fol. 597.

(1) Se valió el editor, según sospecho, de un ejemplar de la edición *furtiva* de Amsterdam, pero sin el *Monita secreta.*

La disposición general de toda la obra, aunque en tamaño mayor, es la misma; solamente el libro de las Constituciones está en otra forma, en cuanto a las declaraciones.

Sabido es que las *declaraciones*, como normas que han de ser en manos del Superior para la interpretación y aplicación de las Constituciones, se imprimieron aparte en la primera edición, 1558 y 1559. Mas desde la segunda, 1570, se pusieron paralelamente a modo de segunda columna en la misma página al párrafo de las Constituciones que declaraban; así está en la edición de Amberes de 1635.

El editor de 1702 juzgó que guardar ese paralelismo complicaba mucho la edición (y así es en verdad) y, como confiesa en el prólogo *ad lectorem*, fol. 2, puso cada párrafo de las declaraciones a continuación del párrafo de las Constituciones a que pertenecía. En la edición de Praga 1705, se varió de forma, y las declaraciones de cada capítulo van todas juntas después del respectivo capítulo de las Constituciones. En la última, 1908, las declaraciones están puestas en la segunda mitad de cada página, que en verdad es un paralelismo, como en la edición 2.ª, pero en otra dirección, aunque más cómodo.

Ya no queda sino volver a la primitiva forma, que podrá tener algún in-

Porque es de saber que el nuevo editor, librero, según veremos, en una de las ciudades de Europa, más famosa desde antiguo en el ramo de librería, en Leipzig, tomó en sus manos un ejemplar de la primera edición de nuestro Instituto y desde luego advirtió cuatro cosas en que era deficiente o imperfecta la obra: no tenía portada general, le faltaba un prólogo; le era muy útil llevar ligados entre sí los diversos opúsculos, del todo sueltos en la de Amberes, y por fin convenía fundir el suplemento de 1665 con el cuerpo de la obra, poniendo cada una de las partes de aquél con su correspondiente en ésta.

El plan era realmente bueno; la ejecución fué deficiente, como no podía menos de suceder, tratándose de materia del todo nueva para el librero. Estas particularidades que bastan para reconocer el libro, es lo único que voy a exponer aquí, remitiéndome, después de dejar exactamente copiadas las portadas de los dos tomos, a nuestras bibliografías, pues, como vimos, la obra en todas ellas citada está, pero como legítima.

La edición de Amberes, ya recordará el lector, no tiene portada general, cada parte lleva portada propia. La edición de Leipzig copió esas portadas particulares, sin olvidar jamás la cláusula SVPERIORVM PERMISSV, e inventó una portada general, inusitada en la Compañía, aunque realmente no impropia; solamente la veo usada en bibliografías como la de Sommervogel (V, 81) que tuvieron por legítima la edición de que tratamos (1).

Menos afortunado estuvo aún el editor en la cuestión del *prólogo*, pues puso al principio de toda la obra el que Jacobo Van Meurs había escrito para el Suplemento de 1665, dando cuenta cómo quería completar la obra empezada por su padre Juan; cosa que no hace al caso en la edición de 1702, pues desaparece el tal Suplemento y el nombre del

---

conveniente o reparo, pero que es la más antigua, y sin duda más conforme con la mente del fundador.—Véase NADAL, *Scholia in Constitutiones et declarationes S. P. Ignatii* (Prati, 1883), págs. 279, 280.

(1) CORPVS | INSTITVTORVM | SOCIETATIS | IESV | IN DVO VOLVMINA DISTINCTVM: | ACCEDIT CATALOGVS PROVINCIARVM, DOMO- | RVM, COLLEGIORVM ETC. EIVSDEM | SOCIETATIS. | VOLVMEN PRIMVM. | luxta exemplar excusum. [Imagen xilográfica de S. Ignacio] ANTVERPIAE, | APVD IOHANNEM MEVRSIVM, | ANNO MDCCII.

CORPVS | INSTITVTORVM | SOCIETATIS | IESV. | VOLVMEN SECVNDVM. | luxta exemplar excusum [Imagen xilográfica de S. Ignacio] ANTVERPIAE, | APVD IOHANNEM MEVRSIVM, | ANNO MDCCII.

hijo Jacobo, conservando sólo el del padre. Al fin hay unas líneas *nuevas* para presentar al lector la edición de 1702. (1)

Para ligar los opúsculos, aun en caso de estar encuadernados aparte, puso el editor sin interrumpir la numeración, desde el principio hasta el fin del tomo, cosas en que no había pensado el editor de Amberes; pero tuvo la mala idea de omitir los números en todas las páginas de los índices, aunque entraban en la cuenta. Además, al final de cada parte se copian las primeras sílabas de la portada siguiente.

Donde se ve claro la mano torpe del librero, o mejor dicho, el ningún conocimiento de lo que tenía entre manos, es en la colocación en sus respectivos sitios de las diversas materias que formaban el Suplemento de 1665.

Cuando se trató sólo de poner los decretos y cánones de las Congregaciones 8.ª, 9.ª, 10.ª y 11.ª a continuación de los decretos y cánones de la Congregación 7.ª, la cosa era obvia; pero en otros casos debióse encontrar no poco perplejo. Las *censuras* y preceptos fueron a parar a continuación de las Instrucciones (II, 245); el *indículo*, que como índice de materias tenía su propio lugar detrás de los decretos de las Congregaciones, fué a reunirse con las fórmulas de las mismas; y varias reglas, en vez de juntarse con sus compañeras en el libro propio de *Regulae*, quedaron unas en el tomo I, 1150, otras en el II, 79.

Por último, el Catálogo de Provincias y casas de toda la Compañía, impreso en Roma el 1679, debió parecer al editor de Leipzig cosa harto curiosa, y así no quiso que faltara en su edición; va después del índice general (I, 1067-1088).

Tal es la edición de 1702.

4. El P. General, es verdad, la prohibió en seguida para los de la Compañía, y pocos de ella la debieron conocer, fuera de aquellas regiones, y menos usar, después de aparecer la de Praga, 1705. La prohibición, sin em-

---

Puede completarse la descripción con la de Sommervogel; únicamente advierto que suele encontrarse la obra en dos volúmenes o en cuatro, como el editor ya advirtió haberlo hecho para comodidad de los lectores.

(1) «Opus à Johanne Meursio Anno 1635. Antverpiae editum, ejusque additamenta ad annum usque 1665 hic fideliter recusa habes, Lector; ita tamen ut additamenta suis quaeque locis sint inserta. In tomos duos illud divisimus, sed si cui mage spissa volumina displiceant, unusquisque titulus seorsim ligari potest; huic enim fini quivis titulus novum folium exorditur. Ad calcem, catalogum adjecimus provinciarum Societatis Iesu, juxta exemplar, Romae, anno 1679 excriptum. Vale iterum».

bargo, no alcanzaba a los de fuera; ignoro qué harían las autoridades locales; probablemente, nada; el libro empezó a venderse; aun ahora, en varios ejemplares he visto rastros de los antiguos poseedores, sin que falte entre ellos algún pastor protestante.

Mas al tener noticia de la edición de Praga (1705), vió el editor de Leipzig que se le presentaba un competidor más molesto; al examinarla reconoció que de frente no le podía superar, pues la de Praga llevaba pie de imprenta, autorización, o al menos encargo, de la Congregación general 14.ª, y presentaba además varias cosas mudadas o retocadas, que anticuaban las anteriores ediciones.

No le quedó, pues, otro remedio que recoger con *cierto* cuidado las principales diferencias entre las dos ediciones, notar algunas en un *nuevo* prólogo fechado en 1709, reunir otras en el *Suplemento*, y por fin reimprimir dos libros que halló demasiado mudados: las *Fórmulas* de las Congregaciones y el *Compendio* de privilegios, no cansándose de repetir una y muchas veces, que con esto su edición no quedaba inútil, antes bien, más completa y mejor que la de Praga. (1)

---

(1) «Ad lectorem. Nova praefatio et ratio hvius editionis. Desideratum multis *Corpus Institutorum Societatis Jesu*, pridem Typis Ioannis Meursii Antuerpiensis Typographi editum & ob distracta exemplaria repertu difficile, denuo luci reddere, et iuxta fidem primae editionis exacte imprimi curabamus, cum ille idem opus Typis Vniversitatis Pragensis opera PP. Societatis ejusdem impressum prodit, & nonnullorum vocibus obtruditur, hanc ultimam editionem omnino priori potiorem esse; quin nulli profecturas usui expensas, quas in recudendis duobus amplis voluminibus juxta prioris editionis fidem, erogare placuisset. Quamvis his oblocutoribus detrahat fidem sincera veritatis expressio, qua asseritur opus semel a Societate approbatum & exacta imitatione repraesentatum, nunquam non integrum et ad finem, cui dirigitur, nunquam non opportunum futurum esse; utpote quae illae eaedem Regulae sint & instituta, quae in principio Societatis pro fundamento tanti operis fuerunt, & in finem usque perseverare justum est, ut iisdem viis et modis famam & meritum tueatur, quibus ea primo Societas adepta est. Tamen cum in Pragensi editione nonnulla aucta, pauca admodum immutata..., eorum omnium hic rationem reddere visum est, ut utriusque editionis varietas constet, his qui veram rei notitiam affectantur.»

Va exponiendo las diferencias entre las dos ediciones y las ventajas de la de 1709, y termina:

«In hoc sane & *Catalogo Provinciarum* & *domorum Societatis* Romae olim impresso editionem nostram Pragensi uberiorem et potiorem nullus inficiabitur, cum nihil eorum quae in hac ultima leguntur, in nostra deficiant, quae aliunde tam notabili rerum incremento ditatur. Fruere lector opera no-

Voy a describir brevemente un ejemplar de ese *arreglo* de 1709, pues no merece más el caso, indicando sólo la parte común con la edición de 1702 y los pedazos reimpresos exprofeso en 1709. (1)

Es nuevo, después de la portada de uno y otro tomo (2), el prólogo «Ad lectorem» que en parte conoce el lector y llena cinco folios sin numerar. En él, además de exponer a su modo el editor lo que había pasado, señala la diversa colocación de materias en la edición de Praga, sin advertir, naturalmente, que había sido esta colocación propuesta en la Congregación 14.ª (*actione 41*), adoptada por el P. General y PP. Asistentes, y ejecutada por el P. Curcio Sexti, que corrió con la preparación de la obra por encargo de la misma Congregación. Cópianse también en el prólogo, entre otras cosas menudas, toda la nueva fórmula de renuncia de los bienes, mandada retocar por la Congregación 10.ª, d. 2; mas donde el editor pensó triunfar es al advertir que en la edición de Praga no se encontraba el *precioso tesoro* de cartas de los Padres Generales; sin caer en la cuenta que se había optado por dar un corte a la publicación de tales cartas junto con el Instituto; pues, aunque en sí preciosísimas, se iban multiplicando y aumentando demasiado el volumen de nuestro derecho, que se procuraba reducir; por esto pareció más oportuno publicar tales cartas aparte; y así precedidas de unas palabras del secretario de la Compañía,

---

stra, nec tibi a quoquam dici sinas aliqua in illa desiderari, quae utiliorem aliam efficiant. Vale.»

(1) Esto explica las diversas formas en que se encuentran ejemplares de 1709:

1.ª Las partes impresas de nuevo solas: es el tomo que vió Sommervogel.

2.ª Estas mismas, puestas en sus lugares respectivos en sustitución de las antiguas: los ejemplares de Munich.

3.ª Estas mismas partes junto con las antiguas: el ejemplar que tengo delante.

(2) Hela aquí; las líneas precedidas de asterisco van en rojo:

* CORPVS | INSTITVTORVM | * SOCIETATIS | IESV | IN DVO VOLVMINA DISTINCTVM: | ACCEDVNT PRAETEREA, QUAE EDITIO NOVISSIMA | PRAGENSIS CONTINET | * EPISTOLAE PRAEPOSITORVM GENERALIVM, | ET CATALOGVS PROVINCIARVM, DOMORVM, | COLLEGIORVM ETC. EIVSDEM | SOCIETATIS. | VOLVMEM PRIMVM, | [imagen xilográfica de S. Ignacio] * ANTVERPIAE, | APVD IOHANNEM MEVRSIVM. | ANNO MDCCIX.

CORPVS | INSTITVTORVM | SOCIETATIS | IESV | VOLVMEN SECVNDVM. | [Imagen xilográfica de S. Ignacio] ANTVERPIAE, | APVD IOHANNEM MEVRSIVM, | ANNO MDCCIX.

Sobre la paginación, tan enredada de los tomos, hablo en el texto.

Horacio Oliverio, fechadas el 29 de noviembre de 1710, se publicaron en el mismo Colegio de San Clemente, de la Compañía de Jesús, de Praga, y en la misma imprenta de la Universidad, donde se había impreso el Instituto en 1705 (Sommervogel V, 113).

Al prólogo sigue una hoja también impresa de nuevo con la serie de los libros *(series operum primi voluminis—secundi voluminis)* por un lado y la fórmula de los votos con la notita de derogación de privilegios por otro, notita por cierto, no sólo fuera de su lugar, sino ya inútil, pues en el nuevo *compendio*, va en el 2.° tomo, se modificó el texto, según las anotaciones del Cardenal de Lugo, quitados los *vivae vocis oracula*, que quedaban ya derogados.

Todo lo demás del tomo 1.° hasta la página 1088 + 6 fols. sin numerar (pero continuada la numeración) de índice y desde la pág. 1153 hasta el fin, es común con la edición de 1702. En el intermedio que dejaron las antiguas fórmulas y una hoja con el principio de las reglas del Vicario general (págs. 1101-1152), metió el editor, copiada de la edición de Praga, la parte correspondiente; la numeración va, sin embargo, en esta forma: 1 folio (sin numerar) de portada y págs. 1089-1146, donde se ve claramente el corte, pues a esta página nueva 1146 sigue 1153 antigua; y el principio 1089, aunque parece continuación de 1088, no lo es sino materialmente, pues habían de contarse en medio las 6 hojas del índice que precede y 1 de portada como en todos los demás casos se hizo en la edición de 1702.

Otro tanto pasa en el tomo segundo con el compendio de privilegios puesto en el arreglo de 1709 no «Juxta editionem excusam Antverpiae, Apud Joannem Mevrsivm, Superiorvm Permissv», como dice, sino según la edición bien diversa de Praga; la página 91 del principio sigue bien después de 82 + 3 fols. sin numerar del índice del opúsculo anterior + 1 de portada; pero como era más copioso el compendio reimpreso, la página final 194 + 1 fol. sin numerar de índice + 1 de portada (que hacen 198) no encaja con la página 179 en que empieza el siguiente libro.

Perdone el lector todas estas cuentas; pues era necesario procurar ajustarlas al libro y al editor.

Al final del dicho tomo 2.°, en lo demás en todo común con la edición de 1702, se puso el *Svpplementvm* con su propia portada, prólogo e índice; contiene algunas *bulas*, *reglas* y *decretos* nuevos que añadió la edición de Praga (1).

---

(1) El índice general puesto en los ejemplares de 1709 es exactamente el

Tal es el Corpvs Institvtorvm Soc. Iesv de 1702 y 1709; en una palabra una edición furtiva más y un arreglo precipitado de la misma hecho poco después.

5. Sólo resta para terminar decir una palabra sobre el *impresor* y la *obra* formalmente considerada.

Como al P. Tirso González no faltaban medios, ni resolución para seguir adelante en el camino una vez emprendido, ya en 30 de septiembre de 1702 podía escribir al Provincial de Bélgica: «Ahora, oigo que esta obra [la edición de 1702] ha sido impresa en Leipzig por un tal D. Tomás Fritsch, impresor luterano», y a 25 de noviembre: «Me consta con bastante seguridad que la nueva edición de nuestro Instituto ha sido procurada por Tomás Fritsch, luterano de Leipzig» (Fl. Belg. 8, I, fol. 212, 214).

No sé como el P. General averiguó esto, ni los pasos dados después; sólo sí que el apellido *Fritsch* no era raro en aquellas tierras, en Leipzig especialmente.

El P. General sospechó que la obra debía estar maliciosamente adulterada. No hay tal; antes, aunque luterano, el editor se *muestra* más que por convicción propia por amor a su propia ganancia, casi entusiasmado con nuestro Instituto; de aquí las alabanzas del prólogo, atribuídas a la Compañía, a sus reglas, a las cartas de sus Padres Generales sobre todo; aparece sin embargo ajeno por completo al conocimiento de nuestras cosas, como apunté y podría confirmar más largamente.

En cuanto a la fidelidad en reproducir el *texto*, la edición de 1702 se puede decir que es reproducción fiel del texto de 1635, junto con el Suplemento de 1665; mas el arreglo de 1709 no reproduce el texto de Praga con exactitud; pues no tuvo tiempo, ni gana (aunque otra cosa quiera aparentar el editor), sino para ajustar la edición de 1702 a la de Praga en lo más *principal* (1). Por esto después de la molestia de consultar el cuerpo de la

---

mismo de la edición de 1702; con lo cual dicho se está que es inútil buscar en él lo añadido por el editor en 1709; como es inútil buscar en la obra lo que desapareció y conserva el índice, a no ser que se tenga un ejemplar en que aquellas partes no hayan desaparecido.

(1) Al notar que se reimprimieron las primeras reglas del *Officium Vicarii* hasta la 9.ª inclusive, alguno podría deducir que las demás no estaban mudadas en la edición de Praga; compárelas el lector y verá que al fin de la 11.ª y 12.ª hay una añadidura y al principio de la 13.ª, y que la 14.ª es del todo nueva; cosas que en vano buscará en la edición de Leipzig.

Es verdad que avisa en su prólogo el editor de Leipzig que las reglas de

obra, el prólogo y el suplemento, no hay seguridad alguna de tener delante el texto tal y como lo mandó imprimir la Congregación 14.ª y va en la edición de Praga.

*
* *

Tal es la historia, harto peregrina, de la primera edición de todo nuestro Instituto y de las primeras ediciones furtivas del mismo, que por tratarse de obra oficial en la Compañía y haberse hecho éstas últimas sin la debida autorización, hemos llamado primeras *falsificaciones*.

Varias cosas se pueden deducir de esta historia, una sola indicaré: El *secreto* tan ponderado por muchos de nuestra legislación era, entrado el siglo XVII, un secreto a voces; mediado el XVIII, se dijo en plena Congregación general de la Compañía *(Actione 22.ª* 10 Augusti, 1751): «Nos consta que apenas hay biblioteca de los de fuera en que no se encuentre la edición de nuestro Instituto, hecha en Praga».

Una súplica y concluyo; si tienes acaso tú en la tuya, ¡oh paciente lector! que hasta aquí te has dignado escucharme, alguna de esas ediciones fraudulentas: *Amberes*, 1635 (h. e. *Amsterdam* después de 1656), *Amberes*, (h. e. *Leipizig*, 1702, 1709), no la eches al fuego, excepto el infame libelo *Monita secreta* o *privata* condenado por la Santa Iglesia desde que apareció (1); tampoco dejes esos tomos entre los demás libros, pues realmente no son ciudadanos honrados, aunque lo parezcan; resérvales un rincón apartado entre los libros u objetos curiosos que conserves; allí estarán en cárcel, mas será *cárcel honrosa;* eso merece, olvidado ya su pecado original, al menos la nobleza de familia que brilla en todas sus páginas.

Cómo no conservar y mirar con respeto, venga de donde viniere, libro v. gr. como el de las *Constituciones* de S. Ignacio de Loyola, de las cuales, estando ansiosamente aguardando la primera edición de 1558, aprobada y ratificada por la 1.ª Congregación general, escribía el Rector del Colegio de Billon en Francia, P. Jerónimo Le Bas:

---

los Revisores generales están impresas después de *Ordinationes*, pero se calla que en la edición de Praga, además de estar en su propio lugar, van retocadas, v. gr., la regla 15.ª. Lo mismo que las del Maestro de novicios, regl. 55.ª, etc., etc.

¿Cómo diría al fin del prólogo «cum nihil eorum quae in hac ultima [Pragensi] leguntur, in nostra deficiant?»

(1) *Index librorum prohibitorum... Ssmi. D. N. Pii PP. XI iussu editus* (Romae, 1922), pág. 188.

«¡Oh cuán egregia, excelente, santa y divina enseñanza!; ojalá tengamos tan claros los ojos de nuestra mente, que conozcamos el verdadero espíritu de Jesús que brilla en las Constituciones; en ellas se descubre una singular prudencia, una doctrina perfecta, una inaudita caridad. ¡Oh Constituciones santas y del todo divinas!, ojalá logremos con el espíritu y obsequio de la mente veneraros, como nos será lícito bien pronto besaros con nuestros labios. Cuán fuerte, cuán constante se hallará entonces esta nuestra Compañía guarnecida con vuestra poderosísima protección, si con no menor diligencia que fervor siempre os cultivare y guardare». *Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii.* T. III (Matriti, 1913), 649.

E. Portillo.

FORMACIÓN DE UN ÍNDICE EXPURGATORIO ESPAÑOL

I

EL ÍNDICE DEL CARDENAL SANDOVAL

En los principios del siglo XVI salió de las prensas madrileñas un libro que ostentaba el título siguiente: Index | Librorvm Prohibitorvm | Et Expvrgatorvm | Il.^{mi} Ac R.^{mi} D. | D. Bernardi De | Sandoval Et Roxas | S. R. E. Presb. Cardin. Tit. | S. Anastasiae. | Archiepisc. Toletani | Hispaniarvm | Primatis | Maioris Castellae | Cancellarii. | Generalis Inqvisitoris | Regii Statvs Consilia^{rii} &c. | Avctoritate Et Ivssv | Editvs. | De Consilio Svpremi Senatvs | S.^{tae} Generalis Inqvisitionis Hispaniarum. | Madriti Apvd Lvdovicum Sanchez Typographvm Regivm. CIↃ.LↃC.XII. (Indice de los libros prohibidos y expurgados publicado por autoridad y orden del Ilustrísimo y Rmo. Sr. D. Bernardo de Sandoval y Rojas, Presbítero Cardenal de la Santa Romana Iglesia del título de Sta. Anastasia, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, Cancelario mayor de Castilla, Consejero real, etc. Por consejo del Supremo Senado de la Santa General Inquisición de las Españas.)

Es un tomo en folio de 286 × 196 milímetros que tiene de preliminares cinco hojas sin foliar y diez foliadas, de texto 11-102 páginas con once hojas de índices sin foliar y 1-739 páginas con dos hojas sin numerar. Lleva frontis grabado con signos y emblemas inquisitoriales y el escudo del Sr. Sandoval.

Fuera de las reglas y mandatos, encierra dos partes; en la primera se contiene el Indice de Libros Prohibidos, y en la segunda el de los Expurgados. Quinto Indice de Libros Prohibidos, le denomina Menéndez y Pelayo; y quinto se puede llamar si no se incluye entre ellos el estampado en Amberes por Plantina en 1571, y después

en 1599 por Lázaro Zetsneri. Llorente asegura (1) que «es conocido aquel catálogo con el título de *Indice expurgatorio del Duque de Alba*, y no intervino para nada el Santo Oficio, porque los flamencos no quisieron admitirlo.»

La Inquisición española puso su mano en el *Catálogo de libros reprobados por sentencia de la Universidad de Lovaina*, impreso en Toledo 1551, Valladolid 1551 y Granada 1552, en el de *Censura General contra los errores con que los herejes recientes mancharon la Sagrada Escritura*, publicada en Valladolid, en la oficina de Francisco Fernando Córdova, sin año, pero en 1554; el *Catálogo de libros que se prohiben por mandado del Ilustrísimo y Reverendísimo Sr. D. Fernando de Valdés, Arzobispo de Sevilla, Inquisidor General de España y del Supremo Consejo de la Santa General Inquisición, salido este año de 1559*, por cuya orden y licencia lo imprimió en Valladolid Sebastián Martínez; el *Indice y Catálogo de libros prohibidos otra vez editado por mandato del Ilustrísimo y Reverendísimo D. Gaspar Quiroga, Cardenal Arzobispo de Toledo y General Inquisidor en los reinos españoles*, Madrid, en casa de Alfonso Gómez, impresor real, año 1583, y el *Indice de Libros Expurgados*, estampado por igual orden y en la misma imprenta en 1884. Los últimos constituyen dos partes de un mismo libro.

Hasta el de Sandoval los Indices tenían el tamaño o formato de 4.°, y no excedía el más voluminoso de 194 folios; el de aquel ilustre Cardenal creció extraordinariamente. Fué un alarde de erudición y un tesoro de bibliografía herética o de doctrina malsana, que tuvo no poca resonancia. A los protestantes los irritó, y lo reimprimieron en Ginebra dos veces, en 1619 y 1620, con un prólogo de Horacio Turretino en burla y desprecio del Santo Oficio. En 1614 se le añadió un apéndice, otro en 1628, y este mismo año lo reestamparon en Palermo, por orden del Patriarca Pacheco, los Doctores D. Juan de la Cueva y D. Martín Real.

Sirvió de pauta a los demás Indices que vieron la luz en adelante; pues aunque el *Nuevo Indice de Libros Prohibidos y Expurgados*, publicado por autoridad del Cardenal Zapata en 1632, tuviese un aumento de más de 2.500 obras, algunas mejoras positivas y nuevas advertencias, pero en lo sustancial y en el plan coincidían. Ni es de

(1) *Historia Crítica de la Inquisición de España*, Barcelona, t. I, pág. 270.

admirar; porque uno de los principales teólogos que tomó parte en el Indice de Sandoval, el P. Juan de Pineda, de la Compañía de Jesús, la tomó también muy extraordinaria en el Catálogo de Zapata.

No carecerá, pues, de interés el conocer la manera con que se formó un libro tan acatado de unos, tan zaherido de otros, y de todos admirado por el caudal de conocimientos que atesora y grandes sudores que supone.

II

SUS AUTORES

¿Quién o quiénes fueron los que compusieron el Indice de Sandoval? Al tratar Gil González Dávila de la Iglesia de Ciudad-Rodrigo, asegura que «residiendo su canonicato (el Doctor Ruiz de Camargo, más adelante Obispo de Ciudad-Rodrigo, luego de Coria y a la postre de Córdoba) le mandó el Cardenal D. Bernardo de Rojas, Inquisidor General, y el Consejo Supremo de la Inquisición viniese a la Corte y asistiese en ella y se encargase del Indice de libros condenados y expurgados, con título de Calificador y Comisario del Santo Oficio.» Esta noticia, que no peca de clara, adquirió en la pluma de otros escritores proporciones mucho mayores. El Sr. Rezabal y Ugarte no vaciló en afirmar que «en 1609 fué nombrado (Camargo)... para la formación del Expurgatorio, juntamente con otros *dos* teólogos; pero se debió a la infatigable aplicación de Camargo la mayor parte de esta obra, que tardó tres años en concluirla..., se imprimió en 1611 (?). Pasó más adelante el Sr. Martínez Añíbarro, testificando «que después de asiduo trabajo terminó (su comisión) al cabo de tres años, auxiliado por los teólogos P. Juan Pineda, de la Compañía de Jesús, Fr. Francisco de Jesús y Xodar, Carmelita, y Fr. Tomás de Maluenda, Dominico, y consulta hecha a personas y corporaciones doctas; pero la obra se debe a la infatigable aplicación del Dr. Gerónimo Ruiz de Camargo».

Del P. Maluenda, O. P., escribe Nicolás Antonio, que le llamó el Cardenal Sandoval noticioso de su fama, para que con otros tres selectísimos varones formara el Indice. En la certificación final del Expurgatorio de 1612 se nos declara que los Sres. Dr. Gerónimo Ruiz de Camargo, Canónigo de la Santa Iglesia de la ciudad de Avila..., y los PP. Juan de Pineda... Fr. Francisco de Jesús y Xodar... y... Fr. Tomás

Maluenda... que han sido de la Junta del Catálogo y Expurgatorio, que se ha tenido en esta Corte... certificaron que han corregido la impresión que se ha hecho del dicho Catálogo y Expurgatorio con el original, y que está bien y fielmente hecha.» Observa el Sr. Pérez Pastor «que por la índole delicada de los Indices no se podría dejar la corrección en manos del Corrector General, cuya negligencia era notoria, y cuyos conocimientos no eran tan universales como estos libros requerían; por lo cual venían a ser los correctores los mismos autores del libro, es decir, aquellos que tenían comisión oficial, por más que tuvieran alguno o algunos adjuntos, y aun personas que extraoficialmente les ayudaran en esta empresa.» *(Bibliografía Madrileña*, parte segunda, núm. 1.265, página 279.)

Precisamente en un largo artículo de sus Anónimos intenta demostrar el P. Uriarte (n. 1.025) que el P. Diego Daza sirvió de «auxiliar del P. Pineda, por encargo del Inquisidor que hacía gran estima de él.» Se apoya en que así lo da a entender su singular amigo y confidente el P. Diego de Alarcón por estas palabras: «el Sr. Sandoval reunió doctísimos varones de toda España para que tejiesen el Indice Expurgatorio; de nuestra Compañía se llamó a Juan de Pineda y se le dió por compañero a solo Daza.» Pero ¿se interpretan bien las palabras de Alarcón? Un poco dudamos. ¿Nó querrá significar aquel Padre que a Pineda se le designó por miembro de la Junta y se le dió a Daza por compañero *en ella* y no como auxiliar en la composición del Indice? Las palabras que luego añade parecen favorecer esta interpretación... «Vése su destreza en registrar libros, pericia en reunir las sentencias de los autores, ingenio en discutirlas; todos se admiraban de su saber en el aprobarlas o reprobarlas, veneraban su religiosidad y singular modestia en todo.» Esto se explica perfectamente si Daza asistía a las reuniones de la Junta en las cuales podían resplandecer esas cualidades que producían admiración en *todos* los congregados; pero no tienen tan fácil explicación si su oficio se limitaba a prestar auxilio al P. Pineda. No negamos que en sus escritos podían revelarse tales prendas; pero Alarcón no habla de escritos, ni hay indicio de que aluda a ellos.

La opinión de Uriarte puede nacer de pensar como Nicolás Antonio y otros que la Junta del Expurgatorio se componía de solas esas cuatro personas; pero esto no parece exacto; porque, abreviando razones, Pineda señala otras diferentes, v. gr., al Presidente Obispo de

Tortosa, y al P. Tiedra, que en las discusiones caía siempre del lado de su hermano de hábito Maluenda. Los cuatro teólogos mencionados estarían especialmente encargados de ordenar el Indice y de cuidar de su impresión. Y así tal vez se puede entender lo que Echard escribe en el artículo de Maluenda: «El Inquisidor galardonó espléndidamente a sus compañeros (los otros tres de la certificación); él no quiso otro premio sino que le dejaran volver a Valencia.»

III

MATERIALES REUNIDOS

El jesuita sevillano Juan de Pineda escribió un papel muy curioso refiriendo lo que se hizo en la Junta creada para formar el Indice de 1612. De ese escrito no hablan ni Sommervogel, ni Rivière, y por consiguiente, ninguno de los anteriores bibliógrafos de la Compañía de Jesús. Una copia imperfecta, aunque en lo sustancial ajustada a la relación de Pineda, se conserva en el Mss. 18.731[43] de la Sala de manuscritos de la Biblioteca Nacional. A ella nos atendremos (1).

La ocasión de escribir semejante relación provino de una carta que a él y al P. Xodar, «asistentes a la Junta del Expurgatorio de 1612», les enviaron el Inquisidor y Supremo Consejo de la Inquisición: llevaba la fecha de 4 de julio de 1628, y en ella se les mandaba que contestasen a los siguientes puntos: «qué se acordó cerca de los libros prohibidos por Su Santidad, así por la Congregación del Indice como por el Maestro del Sacro Palacio. Si por sola esta prohibición se pusieron en el Indice de 1612 todos o parte de ellos, de los que hasta aquel día habían salido desde el último Expurgatorio, o si se hizo distinción. La razón y asimismo lo que siente Vuestra Paternidad sobre los dichos libros prohibidos en esta forma y distinción.»

Como era natural los dos religiosos se apresuraron a responder; pero la respuesta del Carmelita «aunque muy docta» no agradó al Consejo, entre otras cosas, porque en ella se traslucían «grandes premisas de correspondencia con el Nuncio de Su Santidad.» La del je-

---

(1) Papel del P. Juan de Pineda que por no alargar éste se ha cernido (sic) sin faltar a la sustancia de su original y del caso que dió motivo a escribirlo.

sufta «hizo más peso por más ajustada a lo que pasó en la Junta», y sobre todo, a lo que creemos, por cuadrar mejor a la grande autoridad y estupendos privilegios de que blasonaba la Inquisición.

Primero expondremos lo que dice en general el P. Pineda y después descenderemos a considerar la satisfacción que da a los puntos propuestos. La Junta duró por casi tres años; para constituirla se llamaron sabios canonistas y teólogos de toda España, a los que presidió el Marqués de Prado, Obispo de Tortosa. Acumulóse un gran caudal de materiales, Catálogos e Indices, papeles, noticias, censuras de autores y obras dadas por algunos escritores graves como los Cardenales Belarmino y Baronio, otros individuales avisos, condenaciones de las Inquisiones particulares, manuscritos de personas doctas y versadas entre heterodoxos, como los del P. Jacobo Gretseri, de la Compañía de Jesús, «gran controversario (sic) entre los herejes de este tiempo, a quien yo escribí (dice Pineda) y de quien tuve y tengo de presente muchas importantes notas, advertencias y listas para conocer en todas facultades nuevos autores herejes de otros tiempos, impresores y lugares sospechosos en Alemania, Flandes, Francia... De todo esto nos ayudábamos, según nos parecía, examinándolo primero, quitando y poniendo, aprobando y reprobando sin obligarnos a seguir parecer o calificación ajena, y a veces permitiendo lo que otros prohibían, o prohibiendo lo que otros permitían.» En ocasiones se recurría a consultar personas de fuera de la Junta, y cuando había discusiones entre los congregados y no se avenían, se remitía la cuestión al parecer de las Universidades de Alcalá y Salamanca, y en última instancia al decreto y juicio del Supremo Consejo.

Las discusiones eran de vez en cuando muy vivas. «El Sr. Arzobispo (sic) de Canarias, D. Francisco de Sosa, no quería que Arias Montano estuviese sujeto a nuestra censura, ni entrase en número de los demás autores en poco ni en mucho, sobre que hubo pesadumbre y voces que nos daba y palmadas en la mesa, y últimamente apeló en consulta particular con el Sr. Cardenal, D. Bernardo de Sandoval, en que se resolvió que no se dejase de advertir (aunque lo menos que se pudiese) en el dicho autor, todo lo cual solicitaba Pedro de Valencia, discípulo de Arias Montano (1), el cual en este particular preten-

(1) Véase el interesante *Estudio biográfico y crítico de Pedro de Valencia*, por el señor Serrano y Sanz, *Revista de Archivos*, año 1899, pág. 144, etc.

dió recusarme teniéndome por poco aficionado al dicho autor, por haber yo escrito en mis libros en general y sin nombrar a nadie, que no me contentaban los intérpretes de la Escritura que la interpretaban con autoridades de Horacio, Tibulo y Propercio, y casi nunca alegaban los Santos Doctores de la Iglesia, en que parecía que notaba al dicho Montano; mas acabadas estas contiendas, habiendo una y muchas veces examinado el dicho autor, y mirando por la autoridad y entereza del Santo Oficio, no halló nuestro Expurgatorio lugar ninguno digno de borrarse, y de todos los 51 que borraba el Maestro del Sacro Palacio, en solos 8 ó 9 puso a la margen alguna breve advertencia de nueva y breve explicación que cabía en dicho autor para que el lector no se engañase con menos buen sentido.»

Una observación hace el jesuíta sevillano a fin de que no se le reconvenga a la Junta de desidiosa en no fulminar sentencia de condenación contra libros proscritos en otros tribunales o Inquisiciones extranjeros: «No es descuido e inadvertencia del Santo Oficio de España, exclama, y de sus vigilantísimos jueces (en cuyo censo entra la Junta), sino que es por el extraordinario cuidado y exacción que pone en apurar la verdad, contra toda oposición o calumnia, de que es buen ejemplo que habiendo el año de 20 o 19 denunciádose una proposición que eximía a la Virgen no sólo de culpa original, mas también del débito de incurrirla por condenarla por herética o errónea graves autores que la censuran, como son Cayetano, Suárez, Belarmino, Vázquez, Córdoba, etc., este Supremo Consejo la mandó examinar y ponderar sus fundamentos, y hallándolos católicos y piadosos absolvió la tal proposición y opinión de tal censura, y la dió por probable y piadosa.»

III

JUICIO Y EMPLEO DE OTROS INDICES Y EDICTOS QUE HIZO LA JUNTA

Lo primero que se preguntó el P. Pineda fué, qué se acordó cerca de los libros prohibidos por Su Santidad. «Digo, responde, que los libros prohibidos inmediatamente por los Pontífices y en su nombre, o por los Sagrados Concilios siempre se reciben y notan por tales en todos los particulares catálogos de los reinos católicos, ora sea por mayor y en general como se hace y manda en la primera regla

del Indice general del Concilio de Trento que hacen suya los catálogos de los Cardenales Quiroga y Sandoval... en que se ha de advertir que estos Catálogos no hablan como ejecutores de las reglas de los otros Catálogos de los Pontífices, ni los nombran, sino en su nombre y mandato propio, y como dueños de aquella materia independiente de otros que de la Sede Apostólica, cuya absoluta comisión y potestad tienen, ora cuando por menor y en particular el Pontífice prohibe en su nombre inmediatamente algún libro, de la misma manera se recibe y está tenido por tal, como con especial cláusula y circunstancia Clemente VIII prohibió y mandó borrar no sólo las obras, sino también el nombre y hasta las abreviaturas de Carolo Molineo (Carlos de Moulin), para que del todo se borrase su memoria, en odio de haber sido tan injuriador de la Sede Romana.»

Algunos Indices, v. gr., el de Portugal, ponían por separado los libros condenados y los que ellos vedaban; el español no procede en esa forma sino que coloca bajo unas mismas letras del alfabeto unos y otros, sin advertencia alguna, «hablando siempre con autoridad de juez independiente, y para que yendo juntos no se enflaqueciese o tuviese en menos la prohibición moderna que la antigua».

Y ¿qué conducta observó la Junta sobre los edictos condenatorios de la Sagrada Congregación del Indice? A esa interrogación satisface en tres o más partes de su relación el teólogo jesuíta; nosotros las juntaremos aquí para mayor orden y claridad. «Fuera del dicho Indice Apostólico, escribe Pineda, no hay algún otro Indice o Catálogo de Congregación de Inquisición o de Indice de Sagrados Cardenales, aunque hay Congregación que se llama del Indice, porque trata de los libros que pertenecen al Indice y se suelen agregar, o se pueden acumular a los demás del Indice General por edictos particulares... que se comunican a los reinos católicos e Inquisiciones. En semejantes edictos, el que tiene mano es el Maestro del Sacro Palacio, y el que maneja todo lo que allí se propone y resuelve, y el que también introduce Secretario de su mano y hábito, y asimismo por su mano y arbitrio corren que se señalen los calificadores para el libro que el dicho quiere prohibir o expurgar, para lo cual bastan tres conformes, los cuales y los más ordinarios son de su hábito y orden (Dominicos), y de esa misma familia y doctrina, y estos tales son los que censuran los libros y salen notados en los edictos de dichos señores Cardenales, en la cual y otras semejantes Congregaciones se sabe bien cuán-

ta mano tienen los Secretarios y los que proponen y hacen relación a los señores Cardenales, que allí juzgan por lo que oyen, sin otros más inmediatos escrutinios de las causas y méritos de los libros y autores y de su doctrina, y también se sabe que la fe de la Iglesia Católica como es común y general a todos los fieles, así no se debe ni puede limitar ni estrechar a solas particulares familias o particulares dogmas (1).

De aquí brota espontáneamente la siguiente conclusión: «De estos edictos no consta de costumbre ni de memoria haberse publicado... Vienen a noticia de las Inquisiciones. El Consejo los examina para ver si hay que representar a Su Santidad, o remitirlos para notarlos en los Catálogos, y entonces no usa de otras solemnidades que la impresión. La Junta nunca se tuvo por obligada a seguir forzosa o precisamente el parecer, prohibición o expurgación de otro que del Indice Romano».

Pero la Congregación del Indice, ¿no tiene autoridad apostólica inmediata de Su Santidad? A esta dificultad contesta algo repuntado el P. Pineda: «También la tiene el Consejo Supremo de España inmediatamente comunicada de la Sede Apostólica, independiente de cualquier otro tribunal, y más que este Supremo Consejo en semejantes materias y edictos que vengan a sus manos, nunca es mero ejecutor sin conocimiento de causa, antes tiene y ejerce siempre su verdadera y entera facultad y comisión apostólica para conocer de cualquier de estas causas, y representa a Su Santidad los convenientes e inconvenientes, causas y razones que juzgare para o dilatar la ejecución (si fuere menester), o a su arbitrio proceder luego a ella o suspenderla, como más conviniere al servicio de la Iglesia, y finalmente esto recibe más fuerza con la costumbre (que tiene fuerza de ley), y es como intérprete de la mente de la Sede Apostólica».

Digo lo sexto, continúa el dicho jesuíta, que esto mismo usamos con el Indice del Maestro del Sacro Palacio, del cual se publicó una edición en Roma en 1607 y otra en Bérgamo en 1608. De este Indice tuvimos particular conferencia, y nunca lo tuvimos por regla que nos obligase, si bien le teníamos algún más respeto por dos razones: la primera, porque habiendo salido a vista del Pontífice y en Corte

---

(1) Aquí exagera y recarga demasiado las tintas el P. Pineda para justificar y encomiar el modo de proceder de la Inquisición Española.

romana tenía alguna más autoridad que de otro particular que no fuese ministro sacro, y la segunda porque, en realidad de verdad, aquel Indice no lo hizo ni lo trabajó el Maestro del Sacro Palacio, Juan María Brassichel, sino el Maestro, Fr. Tomás de Maluenda, que era uno de los del Expurgatorio, como el mismo Maluenda me lo dijo a mí, y le conocí en Roma, año de 1603, el cual con su presencia, y con la ayuda del Maestro Tiedra, que después fué Arzobispo de las Charcas (La Plata), que era de su Orden y doctrina, siempre apoyaba a dar vida y aliento a aquellas sus notas y expurgaciones que tenían nombre del Maestro del Sacro Palacio, y los demás, en cosas indiferentes y que podían tener alguna conveniencia, gustábamos de darle contento, conformándonos con el dicho Indice y su parecer (1), mas no de manera que en muchas y por ventura en las más graves cosas no nos diferenciásemos, de que pondré algunos manifiestos ejemplos».

IV

EJEMPLOS EN CONFIRMACIÓN DEL PROCEDIMIENTO DE LA JUNTA

Con diversos casos declara el P. Juan de Pineda lo expuesto sobre el modo de proceder de la Junta en la formación del Indice, porque aunque se refieren al Maestro del Sacro Palacio envuelven otras enseñanzas. «En la Suma, dice, de Manuel Sa, de la Compañía de Jesús, pone el dicho Maestro 197 capítulos de expurgación; parece no podía caber en un libro tantas veces impreso y de tan poco volumen que apenas tiene 20 ó 24 pliegos de volumen; y después de habernos cansado en examinar y calificarlos, no halló en nuestro Expurgatorio más que solos dos lugares dignos de nota, y luego prudente y justamente añadió estas palabras: *Alii autem omittuntur qui neque ad Sancti Officii judicium spectare neque gravem offensionem habere videntur*. Se callan otros pasajes por no parecer que toquen al juicio del Santo Oficio y que ofrezcan ocasión de grave ofensa; lo cual dijo para responder o satisfacer a la demasía del Maestro del Sacro Palacio, que en cosa de tanta gravedad en la Iglesia, como nota y corrección de libros, que tocando en materia de fe y de santa doctrina, toca

(1) Echard dice: «Se insertaron (en el Indice de Sandoval), las enmiendas de 126 libros de la Biblioteca antigua de los Padres, que había hecho en Roma» (el P. Maluenda).

también a la honra de autores católicos y beneméritos de la Iglesia, quiso encajar y calificar sus particulares doctrinas por generalmente recibidas en la Iglesia, y dar por cierto lo que sólo era probable, y por ventura menos que lo contrario, y esto ayudándose de dos o tres calificadores de su parcialidad y parecer.

En las obras de Arias Montano, en que el dicho Maestro nota y manda borrar lugares tan largos, que él mismo señala y cuenta cuántos renglones se hayan de borrar, en uno 20, en otro 30, en otro 100, en otros medias páginas y páginas enteras, y en alguno todo el comentario del Apocalipsis, que pareció intolerable rigor no expurgar siquiera lo que pudiera ofender sino borrarlo todo, bueno y malo, texto y dificultades... no halló nuestro Expurgatorio lugar ninguno digno de borrarse.

Al libro del Dr. Vallés *De Sacra Philosophia* que el Maestro le borra en quince lugares, nuestro Expurgatorio los apocó. En España han corrido y corren sin impedimento las obras del P. Enríquez, del Padre Lesio, del P. Valentín de Erice, de Navarro, de Covarrubias, de Fr. Diego de Estella, según la impresión de Alcalá, de Martín Martínez, según la impresión de Salamanca, notadas en Roma, y otras que pudiéndose expurgar y dejar lo bueno y útil que tienen, como se ha hecho en España, el Maestro les echa un *omnino* por evitar (trabajo), lo cual es contra lo que dispone el mandato e Indices de Clemente VIII, todo lo cual o lo ha moderado, o no ha admitido el Consejo de la Inquisición General de España, y si lo admitiera, fuera con grave inconveniente y ofensión, y aun con injusto deshonor de autores católicos beneméritos de los reinos y de la Iglesia.

Esta nota de *Caute lege*, como nueva en la Iglesia, igualmente usada del Maestro, o por mejor decir, del Maestro Maluenda que estaba presente, y aprobada del Sr. Marqués de Prado, Obispo de Tortosa, que nos presidía en el Expurgatorio, no fué bien recibida, sino antes extrañada, y aun murmurada en el Consejo, como me lo dijo el señor D. Alonso Zapata, Obispo después de Zamora, porque si es autor antiguo, a quien no se ha de tocar, tampoco se le debe hacer sospechoso; si es moderno y causa ofensión, se debe expurgar.

Y para que más conste la poca obligación que se reconocía en conformarnos con el dicho Maestro, se verá en lo que aun lo que había pasado en cosa juzgada en la Inquisición de Toledo, y con aprobación del Consejo y precedido consulta de catedráticos de Alcalá y hombres doctos, se traía de nuevo a la Junta del Expurgatorio, y allí de

nuevo se calificaba, mudaba o reformaba, como parecía, de lo que es manifiesto ejemplo el libro de los Opúsculos del P. Mariana, que habiéndose calificado y sentenciado en el Tribunal de Toledo y condenándole una proposición por falta y sospechosa, yo hice demostración por principios de filosofía y teología que no tenía calidad, y que era verdadera, y así fué admitida y aprobada por todos los teólogos de la Junta, y no se notó en el Expurgatorio, y asimismo otro Opúsculo del mismo autor que se había mandado expurgar en algunos pocos lugares, dejando lo más del tratado, yo propuse con justas razones que se prohibiese *in totum*, y así se hizo y se notó en el Expurgatorio prohibiéndose *in totum*.»

El autor del papel *sobre la prohibición de libros*, que inserta el escrito de Pineda, corrobora por su parte con varios documentos las afirmaciones del jesuíta. Uno merece citarse porque pone de relieve lo celosa que era la Inquisición de su autoridad, y porque refiriéndose a un suceso ruidoso del doctor Eximio, no lo menciona el P. De Scorraille en su obra monumental Francisco Suárez. Dice así: «Este año (de 1606), parece que escribió el Nuncio al Arzobispo de Zaragoza que recogiese y enmendase el libro del P. Suárez (en que habla de la confesión a distancia) (1), y entendido por el Consejo (de la Inquisición), una de las diligencias que por su parte se hicieron, después de haber hablado al Nuncio, fué escribir a la Inquisición (de Zaragoza), la carta siguiente: Recibimos vuestra carta del 26 del pasado en razón de haber publicado el Arzobispo de esa ciudad un edicto mandando que todas las personas que tuviesen en su poder las cuatro partes del libro del P. Suárez, de la Compañía de Jesús, sobre Santo Tomás, lo trajesen ante él para expurgarlo, y porque el señor Inquisidor General tiene ya advertido al Nuncio de Su Santidad (por cuya orden decía el dicho Sr. Arzobispo lo ha publicado), que esto toca al Santo Oficio de la Inquisición, y ha prometido de repararlo, y a los 3 del mes de Enero pasado se os escribió lo que se había de hacer y quitar del dicho libro, cumpliréis... lo que allá se os ordena con puntualidad, y diréis al dicho Arzobispo que esta materia de recoger y

(1) *François Suarez de la Compagnie de Jésus...* par le Père Raoul de Scorraille... Tome Second. *Le Docteur-Le Religieux.* En el capítulo II, se explica muy bien toda esa cuestión de la Confesión a distancia. L'affaire de la Confession a distance. Coimbre, Madrid, Rome (1602-1605).

expurgar libros (como ya lo tiene entendido), toca al Santo Oficio, que alce la mano de entremeterse en ello, y avisarnos heis de lo que respondiere... en Valladolid, 6 de Febrero de 1606».

CONCLUSIÓN

Así salía por sus fueros y prerrogativas la Inquisición, tal vez con algún exceso. El escrito de Pineda que tanto los encarecía y ensalzaba no podía menos de complacerle sobremanera: por eso obtuvo un doble resultado, según nos informa el anotador del tal escrito. Ante todo «de su vista resultó enviar al P. Pineda el Emmo. Sr. Cardenal Zapata a hablar a monseñor Panfilio, Nuncio de Su Santidad, con quien discurrió en la materia dejándole enterado de la costumbre y estilo observado en la Inquisición de España, con que por entonces cesó la instancia que al principio se hizo». El otro fruto fué que «la relación (de Pineda), se vió para el nuevo Expurgatorio del año de 632 (el del Cardenal Zapata), cuyo original se puso entre los papeles de las sesiones que se tuvieron, y en conformidad de todos pareció que era lo que debía guardar en casos semejantes».

A. Pérez Goyena.

«LOS HONDOS DE TAULERO»

Desde que, hace años, oímos hablar de los famosos «hondos de Taulero», nos vino cierta curiosidad de conocer la personalidad y escritos del «Doctor iluminado»; y ya en parte quedaron satisfechos nuestros deseos cuando en 1904 y 1905 tuvimos ocasión de leer en la Universidad de Leipzig algunos papeles y libros del celebérrimo místico, especialmente el titulado «Sermon des grosz gelarten... doctoris Johannis Thauleri prediger ordens»; de entonces acá hemos ido escuchando con especial interés y simpatía los ecos de su nombre y cuanto se iba publicando acerca de su vida y escritos. En el verano del mismo año 1905, al celebrarse en Estrasburgo el *Katholikentag*—Congreso católico de los alemanes—, nos enseñaron también en la Biblioteca de dicha ciudad *Argentoratense* el «Memorial» del referido Doctor; y luego nos fué fácil comprobar que había versiones de sus obras en Colonia y otras ciudades y archivos; de ellas pudimos tomar notas y hojear alguna edición latina de «opera omnîa D. Johannis Thauleri» por Surio, y las «Quellen zur Gelehrtensgeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert», publicadas en Berlín en 1886 por el P. Denifle, O. P., quien, antes y después, ha escrito otros trabajos acerca del mismo, siendo hoy considerado como el mejor crítico de Taulero.

Ahora hemos visto con verdadero placer el libro que acaba de publicar el benemérito P. Getino (1). Veamos pues, ante todo, de resumir lo que dice, para considerar luego sus discretas apreciaciones, y examinarlas y anotarlas. Lo hacemos con tanto más gusto cuanto que Taulero se presta como pocos para la crítica, no sólo por su gran celebridad, sino también porque ofrece muchos aspectos muy controvertibles, y de él no se ha hablado, a lo que recordamos, no ya en Estudios Eclesiásticos, que es Revista reciente, pero ni en *Razón y Fe*.

(1) «El Iluminado Doctor Fray Juan Taulero». Las Instituciones divinas y otros tratados en prosa y verso. Introducción del P. Getino. Madrid, 1922.

I

El libro, que es relativamente pequeño y muy manejable, de 19 por 13 centímetros, para acomodarse a la «Biblioteca clásica dominicana», consta de una dedicatoria del P. Getino a su hermano (III-IV); de una «Introducción» del mismo Padre (V-LVI); «Conversión admirable del Doctor Iluminado», Fray Juan Taulero (1-35); «Instituciones divinas» del mismo Doctor (35-238); Meditaciones «De la Pasión del Señor», capítulo último (239-245), y finalmente, «Principales puntos de los Sermones de Taulero, reducidos a octavas reales por el P. Tomás Madalena» (246-261).

Veamos primero lo que dice el P. Getino. Divide su introducción en cuatro puntos. En el primero trata de «la vida mística en la Iglesia.—La mística alemana.—Florecimientos y persecuciones». Nota muy bien cuán difícil es dedicarse a la teología mística y gustar experimentalmente las efusiones de esa *sabiduría* o ciencia divina, porque «para gustar a Dios hay que disgustarse, en cierto modo, de todo lo criado»... y en consecuencia, cuán difícil es que la mística se generalice, tanto como para formar escuela. Y sin embargo, el Padre consigna el hecho de haber aparecido escuadrones de místicos, «una espesísima red de ellos», y eso en el mismo siglo XIV, conocidos con el nombre de «Amigos de Dios», *Gottesfreunde,* esparcidos por Alemania, Austria, Italia, Bélgica, Francia y España, y cita una pléyade de nombres ilustres de monjes, religiosos y seglares, comenzando por el patriarca de todos ellos, el maestro Eckart, y cuyos más renombrados discípulos fueron Taulero, el beato Simón, Ruysbroeck, etcétera.

Indica de paso la tormenta que se levantó contra Eckart por su producción errónea, que, al decir del esclarecido teólogo de Innsbruck, P. Hurter—a cuyo parecer se acuesta el P. Getino—, «consiste más en una exagerada manera de hablar que en un instinto de defender errores»; bien entendido que otros son más severos en juzgarle; y observa, igualmente, que algunas embravecidas olas de esta o parecida tormenta, azotaron también con el furor de recio vendaval los venerables rostros del beato Susón y de Taulero.

En el segundo punto toca estas materias: «Taulero—pequeña biografía.—Obras, versiones y ediciones», o sea su persona, escritos y

versiones. Dice que Taulero nació en Estrasburgo al empezar el siglo XIV, entró en la orden dominicana, estudió en París y Colonia, fué gran predicador y maestro muy espiritual, el de más nombre después del maestro Eckart, y falleció en su patria en 1461 (1). Sus escritos han sido tan celebrados, que le conquistaron el título de «Doctor iluminado», siendo, escribe, «lo más acendrado y expresivo lo que la crítica no le discute hoy día, porque se ha dado con los manuscritos de la época: los ochenta y un sermones publicados por Weter». Su influjo fué grande, tanto por sus obras, como principalmente por sus comentarios y versiones; la más usada, repetida y leída entre éstas, ha sido la del célebre cartujo Surio; a él, al P. Canisio y a Blosio, debe principalmente Taulero su fama. Después se multiplicaron las versiones latinas, italianas, francesas y españolas.

Al llegar aquí, advierte el P. Getino cuán en peligro estuvo el crédito doctrinal de Taulero, porque Lutero y sus secuaces, para justificar su reforma, le alababan como nadie y se fundaban en él; pero salieron por la fama del gran místico, Surio y Blosio, y refutaron contundentemente las afirmaciones de Lutero.

En el tercer punto subraya la nota simpática de confraternidad, de mutua correspondencia y compenetración, de intercambio, como hoy diríamos, que reinó por aquellos tiempos entre los miembros de las diferentes órdenes religiosas, comentando, traduciendo y publicando los escritores de una Orden trabajos de los de otra orden religiosa; entre ellos los del «Doctor iluminado»; diríase que eran unos verdaderos «amigos de Dios», de los del tiempo de Taulero, y la lista que nos ofrece es muy numerosa y lucida.

Pero estas notas de armonía fueron en parte ahogadas por las prohibiciones de muchos libros místicos, aun de los más eminentes en santidad y doctrina. Y era que en aquel tiempo se iba infiltrando el espíritu pseudo místico de los quietistas y alumbrados; y la Inquisición, mirando por el buen nombre de las sanas y puras doctrinas, pero acuciada y excitada alguna vez más de lo que dictaban la serenidad y la prudencia, prohibió y mandó recoger algunas obras del beato P. Avila, del Santo Duque de Gandía, Fray Luis de Granada y del

---

(1) Sic, p. XIX. pero es errata. Debe decir, 1361. Igual errata secular se encuentra en la página XXII, al escribir que la edición de Colonia, de Pedro Canisio o Pedro de Nimega, es de 1443, en vez de 1543.

mismo Taulero. Dicho se está que, pasado el peligro, salieron de la obscuridad y lució para ellas el sol y la claridad del día; y por lo que hace a las del «Doctor iluminado», se hicieron nuevas ediciones y traducciones castellanas.

Viniendo al cuarto y último punto, dice dos palabras de la edición que publica y que comprende: 1.° La conversión de Taulero, o autobiografía, como la llama el P. Getino. «Las traducciones que encuentro en español de la autobiografía, o séase de la llamada *Conversión de Taulero*, son cuatro, sin otras de simple referencia: la de Monópoli, en la *Historia de la Orden de Santo Domingo*», la de Muñoz, en la Vida de Fray Luis de Granada; la del P. Madalena, en el *Farol de la noche obscura*, y la del licenciado Cubillas, en la segunda edición de las Instituciones divinas... Entre las cuatro hemos dado la preferencia a la de Monópoli, que va más ajustada a la verdad de Surio». 2.° *Instituciones divinas*, que son consideradas como una compilación del beato P. Canisio, S. J. El P. Getino reproduce la primera edición castellana, por ser más sobria y castiza que la segunda de los dos ejemplares que existen en la Biblioteca Nacional. 3.° Meditaciones cuyo volumen es como la mitad de las Instituciones, pero el P. Getino sólo copia el último capítulo, referente a la Pasión del Señor. 4.° Sermones, de los cuales «transcribe como más curioso lo que pone en octavas reales el P. Madalena». Termina la Introducción haciendo una observación acerca de la terminología de los místicos, y citando unas cuantas obras, unas pocas *Fuentes*, pocas en verdad, referentes a Taulero; pues varias de las citadas poco o nada hablan de él. Tal es en líneas generales la presentación de la obra. El P. Getino se limita a reproducir estas cuatro partes, sin analizar ni comentar su contenido, y esto es lo que vamos a hacer a continuación con la brevedad que requieren estas pocas páginas.

II

Fray Juan Taulero, «de la provincia de Teutonia», siendo joven tomó el hábito de la Orden de los Predicadores, y marchó a París para perfeccionar sus estudios. Se dedicó a la oratoria y adquirió gran fama; pero se desvaneció por un sentimiento de orgullo, por la brillantez de sus predicaciones, y un penitente que vino a oirle le re-

presentó con viveza que seguía un camino errado, predicándose a sí mismo más bien que a Jesucristo. Afectado Taulero con estas palabras, cambió completamente de estilo, y en lo sucesivo predicó con tal celo y entusiasmo, que se debió en gran parte a su ardiente palabra la reforma de las costumbres.

Era el año 1346 cuando Fray Juan Taulero predicaba en Colonia, cautivando a su auditorio con la fama de su insigne predicación. El piadoso seglar que le oyó cinco sermones, quedó admirado de su buen decir, pero le halló falto de espíritu para hacer fruto en las almas, y movido de oculta inspiración fuése a Fray Juan y le rogó se sirviese admitirle como a hijo de confesión, como en efecto lo fué, por espacio de algunos meses, al cabo de los cuales, le dijo: «Padre mío y mi maestro, ruégoos que en alguno de vuestros nuevos sermomones tratéis para mi aprovechamiento, del modo como un alma pueda en esta vida llegar a lo más alto de la perfección». Así lo hizo en un sermón de 24 puntos, en que, según él, consistía la perfección. El discípulo que le escuchó atentamente, juzgó buena la doctrina, y le dijo al maestro: «Cuando oí vuestro sermón, se me representó un vino muy excelente y precioso, que salía de una vasija sucia que quedaba con las heces, de manera que lo que se enseñaba era bueno, y el predicador, que era la vasija, quedaba desaprovechado». Y en este sentido llegó a llamarle *fariseo*, es decir, que predicaba buena doctrina, pero no la practicaba, y le aconsejó que dejara cierto tiempo la predicación y se entregara a la devoción y piedad, y en efecto, aquél lo cumplió por espacio de dos años. Entonces le dijo el discípulo: «Ahora puedes predicar de nuevo y serán de provecho tus sermones».

La primera vez que subió al púlpito pidió a Dios le concediese decir lo que fuese de su mayor servicio, y al punto, ahogado con lágrimas y suspiros, no pudo pronunciar palabra. Subió de nuevo a los pocos días y predicó con tanto fervor e hizo tal impresión en el auditorio que «cuarenta personas seglares y una monja del Monasterio a donde fué el sermón, quedaron arrobados. El maestro fué a decir misa, y entre tanto, volvieron en sí los veintiocho, y los doce y la monja quedaron así en la elevación hasta la tarde». Siguió predicando nueve años con verdadero éxito, unos con aplauso y otros con desaprobación de cierta parte del pueblo, y aun de los frailes, porque hablaba demasiado fuerte. Luego enfermó, y conociendo la proximi-

dad de su muerte, llamó a su discípulo y le rogó se hallara presente a ella. Dióle sus papeles para que los arreglara en forma de libro, pero encargándole que no pusiese su nombre, ni lo diese a entender a nadie que pudiese conocerlo. Cuando murió el maestro, salió el discípulo de Colonia, y en el camino le reveló el difunto que su terrible agonía le sirvió de purgatorio, y que ya estaba gozando de Dios en el cielo.

Si de la historia de la conversión pasamos al análisis del libro *Instituciones divinas*, veremos que en Taulero, como en los grandes místicos, la parte ascética no se separa de la mística, como que en los primeros capítulos y aun en la mayor parte de todos trata principalmente de la abnegación, de la humildad, pobreza de espíritu y otras virtudes ascéticas. De los treinta y nueve capítulos de las *Instituciones*, toca y dilucida puntos de mística: en los XI y XII, de la interior renunciación, con bellas y gráficas comparaciones, indica cómo «San Benito vió todo el mundo, a un rayo de luz, presente delante de los ojos», y cómo el alma se ve inundada y rodeada de Dios; en el XVI, del modo de apartarse interiormente del mundo, poseer la imagen de Dios en la esencia del alma y referirlo todo a él; en el XVII de la manera de hallar a Dios en todas las cosas; en el XXII de entregarse totalmente a Dios, y de las obscuridades y nieblas en que, al decir de S. Dionisio «se halla más claramente la luz divina; el XXV, XXVI y XXVIII, son tres capítulos, que respectivamente tienen todo el colorido de alta mística, a saber, de unir el alma y todas sus potencias en Dios; de llegar a la cumbre del conocimiento y singular privanza de Dios, y cómo «el reino de Dios está dentro de nosotros»; recuerda unas hermosas palabras de San Agustín, y trae bellas comparaciones y místicas revelaciones; en el XXXIII nota cómo en la alta contemplación «conviene seguir a Dios sin estilo determinado», y declara cinco dones que el alma afectuosa recibe de Dios y seis alas o ardientes suspiros con que aquélla vuela hasta el trono divino, y en el XXXV que, pospuestas todas las imágenes, hemos de llegar a la desnuda pobreza de espíritu: es una mezcla de hondo razonamiento y de alta contemplación.

De las *Meditaciones* sólo nos ofrece el P. Getino el último capítulo, que es «el descendimiento de la cruz y entierro del cuerpo del Señor». Todo él es una serie de suspiros, exclamaciones amorosas y afectos tiernísimos del alma para con Jesucristo. Es una sorpresa para

quien acaba de leer las *Instituciones*, porque en éstas Taulero es más bien seco y de recio pensar, y en aquella meditación da rienda suelta a los afectos más delicados, y se explaya y recrea devotamente con bellas comparaciones cuando pone a la Santísima Virgen en presencia del sepulcro de su Hijo. Nos ha hecho la impresión de estar leyendo algunos párrafos del melífluo Doctor San Bernardo o de Fray Luis de Granada.

Finalmente, como el P. Getino no ha pretendido hacer la crítica interna de las obras de Taulero, tampoco nos ha presentado sus sermones; se ha contentado con copiar los «principales puntos» de ellos, reducidos a octavas reales por el P. Madalena, puntos que se refieren a la penitencia, confianza en Dios, intercesión de María, reincidencia, novísimos, mortificación, auxilios, amor propio, afecto mundano, vicios, aspiraciones de los hombres, vida religiosa, los votos, Jesucristo crucificado, oración, afectos del alma, escrúpulos, beneficios de Dios, correspondencia en el amor y ansia de visiones; con estos epígrafes queda declarado cuál es la materia de los sermones. Si no fuera por no extendernos demasiado, copiaríamos aquí varias de estas octavas, que son sesenta y cinco. Para que se vea el buen corte de los versos, y cuál es, poco más o menos, su inspiración poética, allá va la 53 que dice:

«Es todo el mundo mar, la Iglesia nave,
Timón la cruz, la penitencia vela,
El Espíritu Santo aire suave,
Que mueve, que conduce, que consuela.
La fe como fanal el rumbo sabe
Del puerto, adonde el alma ansiosa anhela;
Ea, pues, alma mía, naveguemos,
Y si calmare el viento, asir los remos.»

Lo dicho basta para conocer cómo nos presenta el esclarecido P. Getino al «Doctor iluminado». Si quisiéramos hacer un paralelo entre Taulero y otros célebres místicos y ascetas, diríamos que hay mucha semejanza entre él y el Kempis. Desde luego, parece que al señalar en el capítulo 4 las diferencias entre la naturaleza y la gracia, tuvo delante el autor de las *Instituciones divinas* el capítulo 54 del libro tercero de la *Imitación de Cristo*, que trata de los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia; de la misma manera cuando en el mismo capítulo dice: «Anda por do quisieres y ve donde te pluguiere..., te conviene llevar alguna cruz»...; cuando en el capítulo VI

hace una larga enumeración en forma de «cuanto me aparto de pecar, tanto moro conmigo mismo; cuanto crezco en mi conocimiento, tanto más me desprecio»...; «cuanto soy más paciente, tanto soy mas humilde»...; cuando en el capítulo 27 dice cómo debemos callar y hablar cuando conviene, y en el capítulo 34 cómo debemos siempre buscar a Dios, y lo mismo en el tenor y modo de tratar otros capítulos y redactar sus títulos, en todo, en todo ello se ve una gran analogía.

La lectura de las *Instituciones divinas* trae también a la memoria el librito de los ejercicios de San Ignacio, no sólo en general por las grandes y severas líneas, muy parecidas, que uno y otro trazan en la sólida construcción arquitectónica de la ascética y en el discernimiento de espíritus, sino también en particular al leer en el capítulo 33 aquellas palabras: «...Y lo mismo se ha de guardar en el comer y en el dormir. Y lo primero el sueño será breve, y... despertará con el ánima y con el cuerpo ligeramente»... «Y en cuanto toca al asiento y postura del cuerpo, guardará aquella manera que sintiere que más le mueve y levanta el espíritu a Dios»... «Para que por ninguna vía se ponga impedimento de nuestra parte a esta obra divina, habremos de procurar tiempo y lugar oportuno.» Dígase lo mismo de aquellas del capítulo 26. «Porque los grandes ejercicios, como es mucho orar, estar mucho tiempo de rodillas, ayunar, velar y otras piadosas obras semejantes a éstas que con la carne se hacen, dan gran deleite y contentamiento al espíritu, con el cual se encubre la propia afición carnal...» Y ¿a quién no recuerdan el estilo y lenguaje de San Ignacio estas palabras del capítulo 32: «Tres diferencias hay de hombres entre aquéllos que son llevados por el espíritu de Dios. Los primeros... Otros... Los terceros... son los perfectos imitadores de Cristo en la verdadera pobreza. La cual pobreza es en cuatro partes». El Santo Patriarca de Loyola, hubiera dicho: La cual pobreza es en cuatro maneras. Y así en otros pasajes, en los cuales no diremos que use las mismas expresiones, pero sí un modo de pensar y de sentir muy semejantes, aun en cosas muy particulares.

No creemos que se le pueda comparar con Santa Teresa, aunque ambos se elevan a la más alta contemplación, porque aquél está muy lejos de tener el gracejo inimitable de la Santa, y aquella trasparencia clarísima y encantadora que con un par de sencillas comparaciones declara y sensibiliza los rincones más obscuros de las altas moradas del castillo interior; con todo, nos ha hecho pensar en la gran

doctora mística al leer en el capítulo 11 graciosas y bonitas comparaciones, como la de que «los lebreles y perros generosos no son muy ladradores, mas calladamente y sin ruido siguen y alcanzan su presa, y al contrario los perros de casta más raez [rahez] dan muchos y grandes alaridos y cazan poco», y hace una [apta aplicación. Otra «dulce semejanza» pone en el mismo capítulo, tomada de «una bien templada vihuela que hace armonía». Menos parecido tiene con San Juan de la Cruz, pues ni su terminología es tan difícil, como lo es, a veces, la de éste, ni se mete en obscuridades tan grandes como la *gran tiniebla de la noche obscura* de San Juan de la Cruz, ni tiene la inspiración y requiebros poéticos del gran doctor del Carmelo.

Pero sí se le puede comparar con el gran asceta y místico P. Alvarez de Paz, porque ambos tienen mucha competencia en la materia, potente mentalidad parecida, y severo y sólido raciocinio; sólo que Alvarez de Paz le aventaja en el modo de presentar su doctrina con gran aparato teológico, y Taulero, a juzgar por la Meditación de que hemos hablado, le supera a su vez en abundancia de afecto. Igual comparación podríamos establecer entre él y el P. La Puente: ambos habituados a penetrar en los más altos misterios ascético-místicos, y demostrar sus afirmaciones con muchas pruebas; pero el P. La Puente, aduciendo muchos textos de Sagrada Escritura y muchas metáforas y simbolismos anagógicos, y Taulero casi siempre argumentos de razón, breves y contundentes, y tomados en su sentido llano y vulgar. Tampoco se le puede separar de su maestro Eckart y de su condiscípulo Susón y de Ruysbroeck, no sólo porque van unidos sus nombres y el del uno evoca el del otro, sino también porque cultivaron el mismo campo, aunque el «Doctor iluminado» aventaja a los tres en la precisión de términos y rigor de raciocinio, y no tiene cierto sabor panteístico, al menos de expresión, de que adolece el primero, ni es sentimental como el segundo, ni inexacto como el tercero. Tal es, a nuestro juicio, la fisonomía comparada del «Doctor iluminado».

III

Echemos ahora una mirada retrospectiva y analítica para apreciar algunos pormenores. Aunque nos agradaría más seguir en esto el orden lógico de las ideas, comenzando por las principales y siguiendo

con las secundarias, y distribuyéndolas por categorías, según su parentesco o afinidad, nos atendremos al orden cronológico del autor, porque es más fácil para el lector del libro, y más fácil también comprobar y comparar lo que anotamos con lo que dice el autor. Comencemos por unas pequeñeces literarias.

Prescindiendo de algunas menudencias y erratas tipográficas, y de que los nombres de Eckart, Eckio y Ruysbroeck aparecen casi siempre escritos de distinta manera, sobre todo el del primero; en la página IX, hace bien en decir que Landulfo había sido treinta años dominico, porque si no, en la página XXXII, por la mala distribución de las comas, cualquiera creería otra cosa: «Landulfo (dominico, treinta años injerto en la Cartuja, donde vivió diez)», que debería escribirse: Landulfo, dominico treinta años, injerto en...

En la página XIX escribe que Taulero nació al empezar el siglo XIV. También el P. Hurter dice: *circiter 1300* (1); como generalmente se admite que vivió unos setenta años (p. 5) y murió en 1361; de ahí que la mayor parte de los autores digan que nació a fines del siglo XIII: según unos en 1290, según otros en 1295. También Eckart (2) y Quétif (3) se equivocaron al decir que murió en 1379. El autor concreta más la fecha de su muerte en la pág. 5, diciendo que fué el 17 de mayo de 1361, y nos parece lo más probable, aunque en varios autores hemos visto el 16 de junio y también el 17 de este mes (4).

En el título de esta historia (pág. 1), se dice «conversión admirable»... En la página 2, se añade: «La conversión de este siervo de Dios es de las cosas más particulares y más raras que en la Iglesia se han visto desde los tiempos antiguos hasta los que ahora alcanzamos, y la traza que Dios en ella siguió, muy propia de su omnipotencia y de su bondad». En la página 5 se especifica la conversión: «Al principio hizo Dios en él una gran mudanza y conversión, no de seglar en fraile, ni de hombre desbaratado y perdido a reformado, sino de hombre que vivía religiosamente en la Orden, aunque con algunas imperfecciones...» El P. Getino rebaja mucho, y con razón, tan pomposos epítetos, y en la página XVI, refiriéndose, sin duda, a esta con-

(1) Nomenclat., t. II, n. 340.
(2) V. Biblioteca eclesiástica completa: «Taulero».
(3) Hurter, l. c.
(4) Ibid.

versión, dice: «según la conocida leyenda». También, y muy acertadamente, en la página XLVII: «En general, nadie la da un valor histórico riguroso, fuera, si acaso, del último traductor de Taulero al francés, padre Noël [O. P.] Y poco más abajo, en la misma página: ... «sobre todo si se tiene en cuenta que se trata de un símbolo, más bien que de un relato realista de la vida...» Así es, en efecto; pues esa conversión tiene más trazas de leyenda que de historia.

En lo que no está tan acertado, pues no es cierto, es en llamar autobiografía a dicha conversión de Taulero (pág. XLVI). Y en la página siguiente escribe: «Lo peor del caso es que un Taulero distinto del de la autobiografía no parece por ningún lado...» No aparece con certeza, pero entre las varias hipótesis que hemos leído, nos parece más probable la del P. Denifle y otros que la atribuyen a Merswin, el banquero, convertido a la piedad, y amigo de Taulero.

Respecto de los sermones dice el P. Getino (XX): «Lo más acendrado y expresivo es lo que la crítica no le discute hoy día, porque se ha dado con los manuscritos de la época: los ochenta y un sermones publicados por Wetter» (1), lo que repite en la página XXVII. También es de este parecer el P. Hurter que dice: «si *sermones* excipias [caetera Tauleri] supposita vel dubia sunt» (2). Sin embargo, a juzgar por el sermón de las diez vírgenes: «Ecce sponsus venit»... (pág. 28 de la conversión), en el cual quedaron más de cuarenta personas arrobadas en éxtasis [!]; a juzgar por el sermón de la adúltera, en el que se hacen las hipótesis más crudas y escandalosas; a juzgar por la dureza y violencia con que dicen que desde el púlpito trató a las autoridades civiles y religiosas, cuando por otra parte se afirma que fué comedido en las palabras y discreto en las censuras; por todo esto, y porque no aparece identidad de persona, de cohesión y de lenguaje en sus sermones, es decir, que no es *sibi constans*, los críticos modernos comienzan a poner en duda la autenticidad de sus sermones, y dicen que conviene revisar de nuevo aun los que Weter señaló como auténticos. Véase cómo se ha ido reduciendo el número de sus sermones: la edición de Pedro de Nimega señalaba 151; la de Basilea, 126; Denifle, 85; Hurter, 84, y Werter, 81. ¿No se podría reducir aún esta cifra si se hace una nueva y diligente investigación?

---

(1) Se titulan: «Die Predigten Taulers», Berlín, 1910.
(2) Nomenclator lit., ibid.

Tampoco ofrecen ninguna garantía de autenticidad las *Instituciones divinas*, a pesar de ser considerada como la obra fundamental de Taulero (XXVI). Ya hemos visto cómo el P. Hurter pone en duda la autenticidad de todas sus obras, excepto los sermones; la *Revue Thomiste* (1) y competentes autores dicen que el libro publicado por Surio y las traducciones posteriores se titularían mejor *Oeuvres mystiques du quatorzième siècle*. Realmente, no todos los capítulos de las Instituciones son de Taulero, v. g., el último, como expresamente lo advierte el P. Getino (226, nota), y bien puede ser que otros estén interpolados. «Las Instituciones divinas (XLIX), llamadas también *Medula del alma, Medulla animae*, y tratado de virtudes, son consideradas como una compilación de Pedro de Nimega, o sea del beato Canisio, más que como una obra pura y exclusivamente de Taulero. Hay en ellas fragmentos de Susón y de Ruysbroeck, y del maestro Eckart»...

Al hablar de Taulero y de los místicos en general, advierte atinadamente el P. Getino que las frases de éstos no se deben tomar muchas veces a la letra, pues no significan lo mismo en ellos que en los gramáticos y escolásticos (LII), lo que conviene tener en cuenta porque Lutero y los protestantes, para justificar su reforma dogmática se agarraron a ciertas frases de Taulero (XXIV), como v. gr., «excelente es la fe desnuda» (71), omitiendo lo que dice a continuación: «digo desnuda, no de buenas obras, más despojada de apetito de saber alguna cosa soberana o sentir extraña consolación». De la misma manera abusan los protestantes de las palabras de Taulero, cuando condena éste la confianza en las prácticas exteriores, porque si bien habla de la necesidad de entregarse en espíritu a Dios, también juzga necesarias las prácticas exteriores de la oración, ejercicios de mortificación, humildad, etc., como puede verse en la mayor parte de los capítulos de las *Instituciones divinas*. Es igualmente inexacta la calificación de quietista, porque pondere a veces la pasividad del alma y renunciación completa de sí misma, lo que nada tiene que ver con la pasividad absoluta de los quietistas y el aniquilamiento de los budhistas en el Nirvana, pues Taulero admite también la acción, las luchas del alma y el esfuerzo que ésta debe hacer para llegar a Dios. Nosotros podemos afirmar por lo que hemos leído en estas *Institu-*

(1) Novembre-Décembre, 1911, p. 398-804.

ciones divinas y en alguna de las versiones de las obras de Taulero, que generalmente es exacto y preciso en las palabras, y sólido y contundente en sus raciocinios, lo que se confirma con las palabras del gran Bossuet, que dice: «Taulère est à mon avis un des plus solides et des plus corrects des mystiques» (1).

Sólo alguna rara vez, como en el cap. XXX, se expresa en términos inexactos, poniendo en el hombre cuatro partes distintas: el mismo hombre exterior, alma, espíritu y unidad con Dios, pero esto lo atribuye expresamente al «divino Dionisio».

Por lo demás, Taulero tiene bien cimentado el epíteto de «Doctor iluminado» que los comentaristas y la fama le atribuyen, aunque, como dice Denifle, no hubiese recibido el grado de doctor en Teología. La profundidad de sus escritos místicos fundamenta igualmente la verdad de aquella expresión gráfica que se ha hecho ya célebre: «Los hondos de Taulero». ¿Sería acaso San Pablo de la Cruz el primero que usó esa frase, cuando escribía a un religioso desconsolado: «Este es el momento, mi querido Padre, de permanecer en las profundidades de Taulero, esto es, en la soledad interior y tomar en el seno de Dios el reposo del amor y de la caridad?» (2).

Como en la página LI nos dice el P. Getino que las *Meditaciones* de Taulero merecen un tomo aparte, y que allí sería ocasión de dilucidar por extenso los problemas que ha planteado la crítica, creemos que volverá a hablar de nuevo del «Doctor iluminado», y entonces puede hacer un estudio crítico de la conversión de Taulero, y ver si ésta es más bien ficticia que real, quién es el autor de ella, quién fué el amigo de Taulero, el *Gottesfreund*, el confidente y discípulo que le asistió en la muerte, cuántos y cuáles son los sermones auténticos de Taulero, a qué se reducen las Instituciones divinas del mismo, expurgadas de capítulos extraños e interpolaciones, cuáles son las *Meditaciones*, y las *Cartas* de las cuales no ha dicho nada, y si es aquél el autor de la división metódica de la vida interior en tres grados, con los nombres de purgativa, iluminativa y unitiva, según cree el autor de la Bibliografía eclesiástica completa: que todo esto puede hacerlo el esclarecido P. Getino con la competencia que le caracteriza.

E. Ugarte de Ercilla.

---

(1) Véase Hurter, Nomenclator..., t. II, pág. 668.
(2) Migne, Encyclopédie Théologique, 1865, t. XLV.

BOLETÍN DE TEOLOGÍA PASTORAL

En estos tres últimos años se han publicado en castellano cuatro libros sobre el tema importantísimo del párroco en sus varias relaciones.

El primero de estos libros es el célebre de Enrique Swoboda, *La Cura de almas en las grandes ciudades;* versión de la segunda edición alemana, por el P. Joaquín Moragues, S. J., Barcelona, 1921, 352 páginas, 236 por 152 milímetros.

Un buen servicio ha prestado el P. Moragues a la causa católica en nuestra patria con la traducción de esta famosa obra de Pastoral. En ella se trata de los principales problemas que se ofrecen en la cura de almas de las grandes ciudades, es decir, de las que tienen más de 100.000 habitantes.

El libro se divide en tres partes, y cada parte forma un solo capítulo; método que nos parece poco pedagógico. Mucho mejor hubiera sido dividir cada parte en varios capítulos; y ésto hubiera facilitado la lectura y hecho encontrar más pronto las cosas.

En la primera parte da el autor una idea de lo que es la cura de almas en las grandes ciudades.

La segunda parte es mucho más extensa: desde la página 37 hasta la 181. Por una parte expone brevemente la historia de la cura parroquial y su estado actual en las principales ciudades europeas, y por otra se fija de una manera particular en el número de parroquianos que tienen las diversas parroquias.

Este último dato parecerá quizá de poca importancia. Swoboda le da toda la que merece. El que las parroquias tengan un número de feligreses que pueda buenamente ser atendido por los párrocos, es una de las condiciones más esenciales para la recta cura de almas. Cuando, como sucede a menudo, en las grandes ciudades, ese número es excesivo, los párrocos no pueden, sino al poco más o menos, decir cuántos quedan en su parroquia sin bautizar, cuántos cumplen con Pascua, etc. Este es un defecto capital en la cura parroquial, que debe basarse en el conocimiento y trato de los feligreses.

Un defecto, negativo ciertamente, de Swoboda, es el no haber tenido en cuenta a las parroquias americanas; las de los Estados Unidos, sobre todo, que son, en muchas cosas, modelo de parroquias; y las de algunas repúblicas ibero-americanas, con clero sumamente escaso y crecidísimo número de fieles.

Cuando el autor publicó la primera edición de su obra en 1909, recuerdo que algunos en España le criticaron por no haber puesto nada de nuestra patria. En honor de la verdad, debo declarar que estando yo en Viena, donde era profesor Swoboda, vino a pedirme varias direcciones para adquirir datos

de algunas ciudades españolas. Qué le contestaron de España, yo no lo sé, por haber salido pronto de Viena; pero sí que no dejó de poner datos de las principales capitales españolas por descuido o menos aprecio de nuestra nación.

El P. Moragues, por su parte, ha puesto el número de las parroquias que hay en Madrid, Barcelona y Buenos Aires, y los feligreses que corresponden a cada parroquia. Aun sin contar con que las estadísticas de las dos ciudades españolas son muy inferiores a la realidad, todavía se ve que en ellas el número de parroquias es muy insuficiente, y más lo es todavía en Buenos Aires. Calculando en 10.000 el número de fieles que debe tener cada parroquia de estas grandes ciudades (número que, razonablemente hablando, es el máximo que se puede admitir), resulta que a Barcelona le faltan todavía 32 parroquias; a Madrid, 34, y a Buenos Aires, 109. En Barcelona hay 13 parroquias que pasan más o menos de 20.000 fieles; en Madrid hay de éstas 15, y en Buenos Aires hay 15 que pasan, algunas bastante, de 40.000. Estos datos que nos da el P. Moragues son muy interesantes, y la lástima es que no haya hecho una labor parecida con algunas otras ciudades iberoamericanas, que si no tan grandes como esas tres, con todo, pasan de 200 y aun 300.000 católicos.

El mejor modelo de sistema parroquial de Europa, según los datos aducidos por Swoboda, es el de Inglaterra, y después, el de Holanda. En Inglaterra se tiene, aun en la ciudad de Londres, la visita domiciliaria de cada familia de la parroquia por el sacerdote (el párroco o alguno de los coadjutores) por lo menos tres veces al año. Pero allí, el promedio de los fieles en cada parroquia es sólo de 3 a 4.000. «Pasar de 6.000 almas sería ya muy malo», le dijeron á Swoboda. «Y nótese—añade él, por su parte—, que este juicio fué comunicado por competentes curas de almas, por sacerdotes de la mayor ciudad del mundo, por miembros de una nación que se distingue, y con razón, en todo el mundo, por su carácter práctico y su discernimiento.»

Después de Inglaterra viene Holanda. En la gran ciudad de Amsterdam viven 125.000 católicos, que forman la cuarta parte de la población. Las parroquias, según Swoboda, eran 18, hoy son ya 22. De modo, que la mayor no tiene más que 10.565 almas de comunión. La siguiente, 9.000; la tercera, 8.000. «Allí—dice el autor—se considera como maldito y escandaloso el que una parroquia tenga 10.000 almas y no se quiera dividir; la división, si bien no puede darse una medida constante y matemática, se tiene por necesaria cuando las cifras pasan de 4.000 a 5.000 almas... La visita domiciliaria la hace cada sacerdote regularmente en el barrio que le corresponde, pudiendo así notar el *Status animarum*... Cada párroco puede decir: *Cognosco oves meas et cognoscunt me meae*».

Con ser tan extensa la segunda parte, lo es mucho más la tercera, que comprende desde la página 181 hasta la 345. Trátase en ella del «Ideal de la cura de almas en las grandes ciudades». Para ese ideal exige Swoboda cuatro requisitos esenciales.

El primero es el *contacto*, vivo y completo con los feligreses, ocupándose

de las cuestiones sobrenaturales de la vida del alma. Este contacto presupone el conocimiento de todos ellos, y se manifiesta en el *Status animarum*, que debe llevar todo párroco.

El segundo requisito es la *intensidad*. «No basta el contacto personal; se requiere por parte del cura de almas un trabajo intensivo, y aun tenemos que usar aquí del superlativo diciendo que en una ciudad grande es indispensable una *suma intensidad* de trabajo». La forma más natural del contacto la ve Swoboda en la visita a domicilio de los párrocos, «pero visita *sujeta a regla*, llena de tacto y prudencia, y que se aprovecha *con fines puramente espirituales y nunca exclusivamente sociales*». La oportunidad de estas visitas la hace ver el autor con numerosas prescripciones de Concilios y con varios ejemplos insignes.

El tercer requisito son las *condiciones numéricas*. Swoboda cree que, en cuanto sea posible, la parroquia urbana debe ser de tres a seis mil almas; y esto fundándose en la norma establecida por el Concilio de Trento, de que el párroco debe conocer a sus ovejas. Hasta la edad contemporánea, no se ha presentado este problema de las grandes parroquias en las ciudades. Pío VI consideró excesivo el número de 6.000 o más feligreses por parroquia, que había establecido la Asamblea Nacional francesa. Y León XII, al determinar el tipo de las nuevas parroquias en que dividió a Roma, escogió el promedio de 3.000 almas por cada una. Ultimamente algunos, como el Concilio Provincial de Viena, han puesto como límite máximo de una parroquia urbana, 10.000 almas. Pero, como muy bien nota Swoboda, esto «sólo entonces no causará daño, cuando se robustezca el clero de tales parroquias, trabaje con todas sus fuerzas y sea ayudado, especialmente en oír confesiones, por sacerdotes regulares». «No sin razón se considera en Holanda como un escándalo en la Iglesia, el no querer dividir una parroquia de 10.000 almas, pues el tal párroco, por precisión, ha de carecer del conocimiento general y del contacto personal que requiere su oficio como cosa esencial».

El cuarto requisito lo llama el autor *espíritu y vida*. En este requisito, además de la renovación espiritual del mismo sacerdote, trata el autor de las diversas clases de personas a que se ha de extender la acción pastoral: intelectuales, comerciantes, jóvenes, enfermos, etc.

Tal es, reducida a breve resumen, la obra de Swoboda. Bien se puede asegurar que es la obra pastoral más hermosa de las publicadas en mucho tiempo. No abarca, claro está, toda la pastoral, ni se propone este fin; sino que se limita al punto concreto de la cura de almas de los párrocos en las grandes ciudades. Pero este punto lo expone magistralmente y como ninguno antes de él. Con especial competencia trata el importante problema contemporáneo de las parroquias excesivamente numerosas, y podríamos decir gigantescas, que se van formando en muchas grandes ciudades, y muestra la manera de resolverlo y los métodos empleados para ello en muchas partes.

Un defecto encontramos nosotros, al menos para el gusto español, y es la marcada tendencia a filosofar, que, a nuestro juicio, no cae bien en escritos de la índole del presente. Además, una deficiencia, y es que no se hable de la acción misional, que es uno de los medios pastorales más eficaces.

Concluímos felicitando al P. Moragues por haber traducido a nuestra lengua un libro tan importante y tan útil para los párrocos de nuestras grandes ciudades.

* * *

El año 1922, publicó su libro sobre *La Parroquia* el señor conde de las Navas. Forma un tomo de 406 páginas, 184 por 124 milímetros.

Es lo contrario de la obra anterior. Así como la anterior es obra de primera mano y compuesta por un docto profesor, así la presente es libro, no de segunda, sino de tercera mano, hecho por un seglar para vulgarizar ideas sobre la parroquia.

El libro del señor conde de las Navas es una serie de *apuntes* sobre la parroquia, que fueron publicados por el autor en la *Hoja Parroquial* de la parroquia de Santiago, de Madrid. Después de tratar brevemente en la primera parte, de la historia de la parroquia, desde los siglos más remotos, pasa a tratar en la segunda, sobre «La parroquia en nuestro tiempo», donde trata del cura o párroco y sus auxiliares, del altar, sagrario, imágenes, pila bautismal y demás que suele tratarse en las obras de Teología Pastoral. En la tercera parte habla un poco del culto, y en la cuarta se extiende más sobre la acción social católica.

Para los sacerdotes, que todos han estudiado más o menos Teología Pastoral, la obra no tiene nada de particular. Pero para el pueblo, para el cual la escribe el señor conde de las Navas, no deja de ser muy interesante. Escribe el autor con amenidad y con cierta competencia, claro que relativa, y tomando las cosas, como él mismo lo dice, de diversos autores, muchas veces populares. Pero no deja de ser muy meritorio en un seglar el haberse impuesto bien en la materia, y el saber tratarla dignamente y, al mismo tiempo, de una manera atractiva. ¡Ojalá se multiplicaran entre nosotros los escritores de este género, que hicieran conocer a todos los fieles lo que es la parroquia, y difundieran cada día más el amor que todos le debemos!

* * *

La tercera obra se titula: *El Párroco y la Parroquia en los tiempos presentes;* actuaciones y problemas del apostolado parroquial, por el doctor D. Hilario Herranz Establés, cura párroco de San Sebastián, Madrid. Barcelona, 1923; 447 páginas, 188 por 120 milímetros.

Es una obra intermedia entre la de Swoboda y la del señor conde de las Navas, porque ni tiene el alto vuelo científico de aquél, ni la llaneza popular de éste. Está escrita especialmente para los párrocos. El autor, párroco asimismo actualmente, de la parroquia de San Sebastián, en Madrid, era, cuando escribió este libro, párroco de Carabanchel Bajo, distante tres a cuatro kilómetros de Madrid.

La parroquia de Carabanchel Bajo tiene unas 16.000 almas; gente, en su mayoría, de aluvión, como suele pasar alrededor de las grandes ciudades. Por lo tanto, ofrece particular interés bajo el punto de vista pastoral. El libro

del Sr. Herranz no es otra cosa que una relación de las cosas que han ido pasando durante su ministerio parroquial.

La narración, al principio, se hace un poco pesada, pues el autor cuenta con alguna prolijidad sentimientos y consideraciones ya muy conocidas a todo cura de almas. En cambio, cuando después comienza a contar su actividad en la parroquia, y cómo ésta se ha ido transformando bajo su acción, va creciendo cada vez más el interés, y se ve cada vez más claro las maravillas que puede realizar un párroco celoso. Ciertamente, el Sr. Herranz tuvo una ventaja que a pocos es concedida, el tener de coadjutor a un hermano suyo, naturalmente identificado con el párroco e ideal de un coadjutor.

El Sr. Herranz entendió, como el arcipreste de Huelva, que «la primera ocupación y preocupación de un cura es su iglesia parroquial»; y que «antes de pensar cómo ha de traer al rebaño *a los que no vienen*, ha de preocuparse en alimentar y sostener a los que *no se han ido*». Empezó, pues, por una reparación material, necesaria, de su iglesia, reconstruyó los altares, adquirió ornamentos, en una palabra, arregló el templo como convenía a una parroquia pobre, pero decente. Con esto y con lo que habían contribuído los buenos feligreses a estas mejoras, comenzó a desarrollarse el espíritu cristiano de familia parroquial. Luego dió en compañía de otro sacerdote una *misión*, que transformó espiritualmente a la parroquia; y hecho esto, emprendió la cristianización de la niñez, por medio de las *catequesis*, tanto en el centro del pueblo, como en diversas barriadas.

Preciosas son las enseñanzas que da el celoso párroco sobre un asunto tan fundamental. En una de aquellas barriadas pusieron los *protestantes* una *capilla*. Pero los niños católicos «lo trabajaron tan bien, que los *reformadores* hubieron de emigrar aburridos y, por supuesto, sin lograr un solo prosélito».

La catequesis trajo consigo las *escuelas parroquiales* de niños y la escuela dominical, y la primera de esas escuelas, construída en un barrio muy populoso, condujo a la construcción en dicho barrio de una iglesia, destinada el día de mañana a ser iglesia parroquial independiente de la del centro de Carabanchel. ¡Eso se llama resolver magistralmente los más arduos problemas de la cura pastoral!

Hablando el Sr. Herranz de las parroquias numerosísimas que se van formando en las grandes ciudades, tiene unos párrafos que vamos a copiar aquí por su gran importancia, y por ser un párroco experimentado el que lo dice: «Esas feligresías de veinte, de treinta, o de cuarenta mil y aun más almas, no se avienen bien con la legislación y espíritu de la Iglesia, y sin duda son el mejor modo de que resulte menos eficaz la acción parroquial, y de efecto sorprendente la de los sembradores del mal. El Concordato limitó a pocos miles, a diez mil, si mal no recuerdo, el número de feligreses por cada párroco (1), y rebasar mucho esa cifra equivale a ejercer una autoridad mera-

(1) Así es, en efecto. El Concordato señala para una población que no pase de 4.000 almas una sola parroquia; para una de 4.001 a 10.000, dos parroquias; de 10.001 a 15.000, tres; de 15.001

mente externa, vinculada a los actos jurídico-religiosos, dado caso que los súbditos lo sean de verdad, pero sin otras concomitancias, ni más compenetración espiritual... Parece convendría, según eso, la división y subdivisión de esa sorpresa jurídica y religioso-social de la parroquialidad exorbitante... Deber es, el indicado, de la incumbencia exclusiva de la Superioridad, mas atañe a todos ayudarla, ofreciéndole la demanda de tan urgentes reformas. Los mismos párrocos la deberíamos solicitar insistentemente, ya que para nosotros, los que hemos de regir masas tan considerables, el asunto lo es de conciencia, afecta a nuestra propia salvación y a la salvación de nuestros súbditos, ambas en peligro enorme.»

Estas palabras, y otras que ahí cita el autor, indican con cuánta claridad ha visto el Sr. Herranz la magnitud y transcendencia de ese gravísimo problema de las grandes parroquias modernas.

Al cuidado de la niñez, siguió en la parroquia de Carabanchel Bajo la creación de una Escuela Profesional, base de un Patronato. Con esta ocasión expone el Sr. Herranz ideas luminosas sobre la importancia de estas obras *post-escolares*. Estas servirían de base sólida para la creación de Sindicatos profesionales católicos. Propone la creación de escuelas profesionales interparroquiales, para la conservación de la juventud después de la escuela parroquial. Son ideas grandes y prácticas, que todos debemos apoyar con toda el alma.

Un medio de los más aptos para regenerar una parroquia fué el empleado por el Sr. Herranz de *visitar a los enfermos*, repartiéndose este trabajo con su hermano el coadjutor. El medio es realmente aptísimo, y sólo se puede explicar que hubiera caído en desuso por la ancianidad de su predecesor. Pero el Sr. Herranz no habla siquiera de la visita periódica, por lo menos anual, a cada familia de la feligresía. Ya sé que esto no se usa ya en muchas parroquias grandes. Pero hay naciones enteras, donde esta santa costumbre es usada por todos los párrocos.—Que tienen parroquias más pequeñas.—Así es verdad. Pero esto nace principalmente de su diligencia en ir construyendo nuevas parroquias conforme va aumentando la población. Y esto mismo es lo que debemos procurar todos que se haga en España, sean cualesquiera las dificultades, a fin de corregir las deficiencias acumuladas, por diversas causas, en los tiempos anteriores.

Tema muy interesante del libro del Sr. Herranz es el de la *caridad* o bene-

---

a 20.000, cuatro; ... de 90.001 a 110.000, 12; y de 110.000 en adelante, una parroquia más por cada 10.000 almas.

En cuanto a los coadjutores, según el Concordato, debe haber, para cada 801 a 1.200 habitantes, un coadjutor; para 1.201 a 2.100, dos; 2.101 a 3.200, tres; ... 14.501 a 16.000, 13; 16.001 en adelante, uno más por cada 2.000 almas de exceso.

Nosotros creemos, sí, preferibles las parroquias que tengan de cuatro a seis mil almas; porque así es como puede mejor el párroco conocer a sus ovejas y atenderlas debidamente. Pero estas cifras que nos da el Concordato, son bastante razonables, sobre todo, teniendo en cuenta el número subido que propone de coadjutores, y la abundancia que suele haber de religiosos. Estas cifras serán también las que prácticamente habrá que seguir en España, al menos mientras no haya una modificación más favorable del Concordato.

ficencia parroquial. Es este un aspecto simpático de los que más honran al pobre, pero abnegado párroco español. En él también se distinguió el señor Herranz. En una cosa nos ha de permitir el Sr. Herranz que disintamos algún tanto de él. Dice que en su parroquia había una Conferencia de San Vicente, de hombres muy buenos, pero muy atareados, y que no hacían casi nada. El Sr. Herranz convirtió esa Conferencia en Conferencia de Señoras, y desde entonces reinó en ella la actividad y eficacia. Y dice que, «los hombres, salvo las naturales excepciones, valen menos para el caso. Se mueven más difícilmente; se enteran tarde y mal de las verdaderas necesidades; creen al primero que llega contándoles sus, a veces, ficticias desventuras; sienten horror a tomar medidas contra los audaces y no sacan de sus visitas el fruto que su apostolado les impone. Y si de esto pasáramos a su poca habilidad para obtener limosnas, con decir que casi no sirven, faltaríamos muy poco a la verdad.»

Esto no niego que sea verdad, en el caso del Sr. Herranz; pero sacar de aquí la conclusión que él saca, lo creemos equivocado. Las Conferencias, bien lo sabe el autor, fueron fundadas por un hombre, Ozanam, junto con otros estudiantes; y, aunque hay muchas y muy beneméritas Conferencias de señoras, las hay también, en número de muchos centenares, de hombres que cada año recaudan bastantes millones. Conviene que haya Conferencias de señoras, y también otras de hombres, como de hecho las hay generalmente en nuestra Patria, y mucho más en varias naciones extranjeras, donde están particularmente bien organizadas; por ejemplo, Holanda, donde con ser los católicos menos de la décima parte que los españoles, dan para las Conferencias más del doble que España.

Fruto, en fin, de la actividad del celoso párroco de Carabanchel Bajo, fué la fundación de un *Centro Católico*, con el cual pudo resistir victoriosamente las violentas arremetidas de los socialistas de Madrid, que durante algún tiempo parecía que lo iban a arrollar todo, llegando a contar en la feligresía, durante algún tiempo, centenares de socios. Mas todo el castillo socialista y enemigo de la religión se derrumbó; y el Centro ha sido y es «la Casa Social Católica de esta vecindad, prolongación de la parroquia, con la cual vive hermanada, después de deberle su existencia y origen. El llevó poco a poco los hombres a la iglesia; sirvió al clero de excelente campo de conquista espiritual; estableció el contacto entre los feligreses...; los libró de la tiranía política...; desbarató con su firmeza organizaciones anticristianas; proporcionó solaz plausible a cientos de familias, y consiguió que saliera aquí la religión de su ostracismo, influyendo mucho en conquistarla respeto y simpatías».

Es, como se ve, la acción social en el sentido católico que desea nuestra madre la Iglesia.

Su obra la completó nuestro celoso párroco con una *Hoja o Boletín parroquial*. «Nuestro modestísimo *Eco* parroquial—dice el autor—, que apareció ya en 1913, ha tenido enfrente periódicos locales hostiles, empapados de aviesa intención. Ha encontrado, también, en su camino casos y cosas,

como la venida a su campo de acción de los protestantes, como las rebeldías socialistas, dispuestas a imponer los entierros civiles, etc., etc., y pudo salirles al encuentro y logró verlas caer descorazonadas, tras de dispendios económicos y gran derroche de infructuosas tentativas.»

Satisfecho puede estar el Sr. Herranz a la vista de lo que Dios ha hecho por su medio. La transformación lograda en la parroquia de Carabanchel Bajo puede ser un ejemplo utilísimo para muchos párrocos. Quiera el Señor conceder al Sr. Herranz triunfos parecidos en su actual parroquia de San Sebastián, de Madrid, y tiempo y oportunidad para contarlos en otra obra del estilo de la presente.

* * *

El título de la cuarta obra es: *El Párroco en la Escuela*, por Isidro Almazán y Francos, Madrid, 1923; 157 páginas, 175 por 112 milímetros.

Preciosa es esta obrita para párrocos y maestros. No es ciertamente de altos vuelos, pero sí muy práctica y de mucho sentido común.

De las tres partes en que se divide, la primera es *doctrinal*. Trata principalmente en ella de las enseñanzas de la Iglesia sobre la educación, y trae después parte del discurso pronunciado en el Senado, en 1910, por el que era entonces Obispo de Madrid-Alcalá, Excmo. Sr. Salvador y Barrera, sobre la escuela neutra; a continuación el informe del Consejo de Instrucción Pública al Gobierno en 1913, sobre la enseñanza religiosa; y por fin, parte de la Conferencia del Sr. Marín Lázaro, con motivo del proyecto de decreto modificando la legislación vigente sobre enseñanza religiosa en las escuelas nacionales.

En el discurso del recordado Obispo de Madrid-Alcalá se pone de manifiesto que la enseñanza religiosa está establecida en la mayor parte de los pueblos civilizados; y al mismo tiempo se hacen resaltar los terribles estragos que causaba la enseñanza neutra en Francia, cuyos Gobiernos jacobinos eran casi los únicos que sostenían tal enseñanza.

El informe del Consejo de Instrucción Pública es respuesta a la pregunta del Gobierno de entonces, para resolver—decía éste—«la evidente contradicción que existe entre los preceptos constitucionales que consagran la libertad de conciencia y las disposiciones legales que incluyen en el plan de primera enseñanza como materia de estudio forzoso la Doctrina Cristiana y las Nociones de Historia Sagrada, y que impone la asistencia obligatoria de los niños a las escuelas». El Consejo de Instrucción Pública responde en su respuesta-informe, «que no existen en la legislación que rige la primera enseñanza ni contradicción que resolver ni reforma que realizar para asegurar el respeto debido a las conciencias». Y demuestra que la primera enseñanza, en España, como de un Estado católico, debe ser católica, y demasiado se concede a los disidentes en la enseñanza privada. «En cuanto al maestro, es evidente que al ingresar en el profesorado oficial de primera enseñanza conoce la obligacion que contrae de enseñar la Doctrina Cristiana y la Historia Sagrada. Si no es católico, no debe entrar a servir al Estado en un grado de

enseñanza en la que el maestro debe serlo, si ha de cumplir con eficacia y dignidad sus deberes».

El Sr. Marín Lázaro, en su hermosa Conferencia, demuestra palmariamente que no hay entre la ley de Instrucción Pública y la Constitución la contradicción que pretendía el Gobierno, sino que la contradicción estaba entre esa ley y los deseos del mismo Gobierno, el cual obraba de una manera ilegal, al pretender mudar una ley, no con otra ley, como debía, sino con un simple Real decreto.

En esta parte se echa de menos alguna pequeña explicación para entender mejor los documentos que en ella se insertan.

La segunda parte, llamada Legislativa, es lo más práctico del libro. Es un estudio y selección de las disposiciones vigentes en materia de enseñanza, sobre la clase de religión, la obligación de enseñar el catecismo, la visita del párroco a las escuelas, los libros de texto en las escuelas, etc.

A nadie se le oculta lo necesario que es a maestros y párrocos un conocimiento exacto de la legislación en materia tan importante. Desgraciadamente, hay maestros que no cumplen con las obligaciones legales más elementales en este punto; más aún, que faltan descaradamente a ellas. En este punto lo más pernicioso que se ha hecho en nuestra patria ha sido la funesta labor verificada en las Normales por la Institución Libre de Enseñanza.

Mas no deja de ser también reprensible la dejadez de algunos párrocos, sin duda por ignorar los medios que pone en su mano la misma ley en punto a la enseñanza religiosa en las escuelas.

La tercera parte trata de la Metodología general en la enseñanza primaria, y en especial, del catecismo. Es una parte breve, pero sumamente práctica. Basta citar los epígrafes de la Metodología Especial: El Catecismo; Su enseñanza; Modo de dar una lección; Ejemplos y consejos; Estudio del texto; Defectos que deben evitarse; Proyecciones, estampas y láminas.

Al fin, se sigue un apéndice con varios reglamentos y disposiciones, y una especie de tratadito sobre la enseñanza privada.

Creemos que la obrita hubiera ganado con un poco más de método y orden. Pero por lo demás, reina gran claridad en la expresión de las ideas. Por otra parte, el libro es sumamente práctico y utilísimo para maestros y sacerdotes.

H. Gil.

NOTAS Y TEXTOS

CARTAS Y NOTAS AUTÓGRAFAS INÉDITAS DEL V. P. LUIS DE LA PUENTE SOBRE ALGUNOS DE SUS LIBROS

I. Sobre los libros De la Perfección del Cristiano en todos sus estados.

En 1612 salieron en Valladolid, los dos primeros tomos de esta obra monumental, de la cual decía el autor de *El Príncipe cristiano*, P. M. Fr. Juan Márquez, que en ella «hallaba todo cuanto un hombre cristiano y religioso podía desear.» En la portada del tomo primero se leía: «De la Perfección del Cristiano en todos sus Estados.—*Tres* tomos.» En realidad fueron *cuatro* los publicados: el mismo P. La Puente dividió en dos la materia del que había de ser tercero.

Estos dos primeros tomos se imprimieron en Valladolid, el primero en casa de Juan Godínez de Millis y el segundo en la de Francisco Fernández de Córdoba, y de ellos no sabemos noticia especial, sino la que incidentalmente da su autor escribiendo al P. Pedro Maldonado, el 4 de junio de 1612, a saber: que «cada día esperaba el privilegio de Madrid, y que en viniendo se trataría de comenzar la impresión.»

Sobre lo que tenemos algunas noticias inéditas, escritas por el mismo P. La Puente, es sobre la impresión de los dos últimos tomos y al mismo tiempo sobre la traducción francesa que entonces se hacía de los libros de la Perfección y de todas las obras del glorioso asceta. No deja de ser interesante ver a un hombre como el P. La Puente, todo espíritu, tan solícito por la impresión esmerada y por la difusión sin límites de sus libros. Los dos tomos últimos de la Perfección fueron impresos en Pamplona, el 3.° por Nicolás Assiayn, «Impressor del Reyno de Nauarra», el 4.° por Carlos de Labayen; los dos en 1616. Por qué acudió el autor a Pamplona, no lo sabemos; pero a esta circunstancia se deben las cartas que damos a continuación tal como de los originales las copió el benemérito P. Eugenio de Uriarte.

Carta 1.ª—1615, Septiembre, 22, Valladolid.—Al P. Diego Gálvez de la Compañía de Jesús, o en su ausencia al P. Francisco Martínez de la misma Compañía, en Pamplona.

IHS.—Pax X[1].—Heme detenido en enviar a V. R. esos dos libros, por no haber tenido nueva cierta de que estaba efectuado el concierto. Mas el Padre Diego de Poveda me lo asegura tanto, que me he resuelto de enviarlos con una persona honrada que se encarga de ello, cuyo nombre escribe el P. Poveda (1). Dentro de cada uno va la licencia del P. Provincial para imprimirlos, con que se sacó el privilegio del Rey. No envío los privilegios, porque

(1) Al margen: «Llámase Diego López de Zúñiga; suele posar en casa de Martín de Unnues.»

no son necesarios; ni las aprobaciones de los revisores, porque se quedaron en Madrid. Por caridad pido a V. R. que se presenten luego en Consejo y se procure el breve despacho, porque la brevedad es de importancia; y avíseme V. R. del recibo; porque, como no me queda otro original, estaré con cuidado hasta saberlo.

De las advertencias cerca de la impresión no digo nada hasta su tiempo, que las enviaré todas juntas. Ahora sólo digo que, aunque el 4.º tomo tiene cien hojas más que el 3.º, pero el 3.º tiene mucho de mi letra, que es más metida que la del escribiente, y casi vendrán a ser iguales. Aquí he echado la cuenta con un impresor o componedor y hallamos que, si se imprimen de anastasia (1), saldrían muy grandes y llegarían a 120 pliegos; y así me inclino a que entrambos vayan de letra de lectura, que me dicen la hay en esa ciudad muy buena, y con esto tendrá cada uno poco más de cien pliegos. V. R. podrá hacer que los impresores de ahí echen la cuenta, y todo lo remito a la caridad de V. R. El 3.º tomo le desencuaderné para trocar algunos capítulos y añadir algo que faltaba; y ansí van los números de las hojas con borrones, y algunos van errados, unas veces repitiendo y otras saltando; pero todo es fácil de entender con otros reclamos que hay, y como es inconveniente temporal, traguélo porque se mejorase lo perpetuo.

A nuestro Señor, para cuya gloria se ordena, suplico guarde y ayude a V. R. y al P. Francisco Martínez, para que den buen cobro desta obra, para bien de muchas almas.

En mi poder tengo 168 escudos de oro que me dieron de limosna y son los que ofrecí en la carta pasada, para ayudar a los impresores: valen 2.117 reales. Lo que falta para 200 ducados, yo lo supliré. Al P. Martínez, que tenga ésta por suya, que yo le escribiré muy largo después. Y al P. Rector, mis grandes encomiendas y al P. Alonso Vázquez; y guarde nuestro Señor a V. R. Valladolid, 22 de Septiembre de 1615. — Luis de la Puente (2).

CARTA 2.ª—1615, NOVIEMBRE, 6, VALLADOLID.—Al P. Diego de Galves (sic) de la Compañía de Jesús. Pamplona.

JHS. P. Galves.

Pax Xi.

Muy deseada tenía una de V. R., y la que recibí me dió harto consuelo, viendo que ya V. R. vino con salud de su misión, y que los libros llegaron a salvamento, por la buena diligencia de V. R., y que V. R. tome con tanto cuidado la brevedad de imprimirlos. (Págueselo nuestro Señor con sus eternos dones, como yo se lo suplico y suplicaré cada día); y estoy esperando el día en que me ha de dar V. R. la nueva de que ya se ha comenzado la impresión, y también en qué letra se hace, si es de lectura o atanasia; porque, aunque yo me incliné a que no fuese de atanasia, porque saldrían los libros grandes, remítolo a V. R. y a los impresores el verlo y tantearlo. Al P. Poveda he dado los 60 ducados que V. R. manda, y daré lo demás que librare.

---

(1) Así en la copia del P. Uriarte. En la carta siguiente se escribe rectamente *atanasia*: «carácter de letra de catorce puntos, dice el Diccionario de la Academia, intermedia entre la de texto y la de lectura, y llamada así porque la primera obra que con ella se imprimió fué la vida de San Atanasio.»

(2) Nota del P. Uriarte: «Original en la colección de autógrafos que tiene el Sr. Duque de T'Serclaes en su librería, de donde la he copiado.» Después de la firma se lee otra nota que el P. Uriarte copia así: (Haec epistola est R. Patris Ludouici de la Puente, propria ipsius manu exarata.—Gulielmus Salingerus).

Mucho me huelgo del concierto que hizo V. R. con el presidente del Parlamento de Burdeos, de enviarle los pliegos para que salga allá primero la impresión en francés. Porque sepa V. R. que de París me tienen prevenido el Padre Prepósito y el Padre Cotón (1), un año ha, para que también se les envíe, por estar allí un caballero deudo que se ocupa en esto. Y así, en sabiendo que la impresión se ha comenzado, les escribiré si quieren que se envíen y por qué vía; y también aviso a Praga de lo mismo, para la traducción en latín (2).

Los privilegios de Castilla, según parece y me han certificado, no valían sino para imprimir los libros en Castilla, porque hay pregmática que prohibe imprimirlos fuera del reino; y así fué forzoso sacar otro privilegio (como se ha sacado), para imprimirlos en Pamplona y meterlos acá; aunque, dice el privilegio, con tal condición que primero se presenten en Consejo de Castilla, para ver la corrección y tasarlos. Si V. R. quiere que le envíe estos privilegios originales, yo los enviaré luego; pero ya se usa, por ahorrar pliegos, poner la suma en la forma que va en la otra hoja desta carta. Si ésta no basta, enviaré los privilegios, que V. R. me los guardará, porque no se pierdan. El privilegio de Aragón haré sacar, luego que tenga aviso de que se ha comenzado la impresión.

Al P. Martínez escrebí las advertencias para la corrección, pues ha de ver las probas (sic), y ahora le pido (y lo mismo suplico a V. R.) se me vayan enviando los pliegos que se imprimiesen, para dos fines: el 1.°, y principal, para hacer la tabla, porque yo hágola magistralmente (3), de modo que pueda servir para pláticas y sermones; y el 2.°, para sacar las erratas y darlas al corrector del Consejo y quitarle deste trabajo.

Al hermano Sepúlveda solicitaré para que envíe los juegos de los libros que V. R. pide, con el correo de Salamanca cuando vuelva a Pamplona. También de doce libros de la *Vida del P. Baltasar*, que tenía para repartir entre amigos, enviaré a V. R. uno, que por acá no es mal recibido, y otro al P. Martínez; porque los demás están ya repartidos (4).

El P. Rector ha días que está con calentura continua y crecimientos y un gran dolor de cabeza; sangrado seis veces, la calentura ha aflojado, el dolor de cabeza, no; aunque no es de cuidado el mal, gracias a Dios; y guarde Su Divina Majestad a V. R. muchos años con la salud que yo le deseo.—Valladolid, 6 de Noviembre, 1615.—Luis de la Puente.»

---

(1) El P. Pedro Cotón, S. J., predicador y confesor de Enrique IV.

(2) En Praga iba traduciendo al latín todas las obras del P. La Puente apenas salían en castellano el buen P. Melchor Treviño, navarro, que muy joven todavía pasó a Austria, enseñó Filosofía y Teología y fué Rector en el Colegio de Praga. Ya en 1612 (Septiembre, 11) escribían de Roma al Padre La Puente, refiriéndose sin duda a la obra de los Estados.

«Parécenos bien la traza de la obra que V. R. va haciendo, y si le sale como los libros que ha impreso, esperamos que será provechosa. Ya hemos escrito agradeciendo al P. Treviño el haberlos traducido en latín, y animándole a proseguir en los que se fueren imprimiendo.»

(3) La significación de este adverbio se declara en las palabras inmediatas. No había de decir el P. La Puente, tan humilde como era, que sus índices eran una obra maestra, aunque en su línea lo son.

(4) La *Vida del P. Baltasar Alvarez*, se publicó por vez primera en 1615, en Madrid, por Luis Sánchez.

CARTA 3.ª—1616, JULIO, 12, VALLADOLID.—Para el P. Rector de Pamplona.

JHS.—P. Rector de Pamplona.

Pax X[i]:

Por no ocupar ni cansar a V. R., no le escribo sobre esta impresión, y porque los Padres Martínez y Alonso Vázquez lo hacen con tanto cuidado, por el aliento que les da V. R., que no sé con qué agradecerlo: el Señor Dios, que puede, lo gratifique, como yo se lo suplico.

Hame dicho el P. Vázquez que nunca se ha recibido aviso de Francia de que hayan llegado los pliegos que les enviaron, y, por consiguiente, no se sabe si se trata de la traslación. Suplico a V. R. se sirva escribir sobre ello a esa persona, que lo tome a su cargo; porque, si no lo quiere o puede hacer, escribiré yo al P. Prepósito de París y al P Cotón, que escribieron dello dos años ha, para ver si el que deseaba hacer la traducción es vivo y está en su propósito; si no es que V. R. quiera avisar al P. Oruganie, que está cerca de ahí, y me dicen que también lo deseaba. Todo lo remito a la caridad de V. R., a quien guarde Nuestro Señor como yo deseo.—Valladolid, 12 de Julio, 1616.—Luis de la Puente.

Escrita ésta recibí una carta de París del P. Marco Antonio del Arco (1), que fué con la Reina de Francia, en que me dice lo mucho que desean allá mis obras para traducirlas; y que le envíe el segundo y tercero tomo, para que le traduzcan; de las cuales (dice) sólo han llegado acá algunos cuadernos, y un caballero honradísimo es el que desea traducirlos y hace mucha instancia por ellos; y que pueden ir por vía de Burgos, encargando al P. Rector de allí que los dé al correo mayor, para que los envíe a París con cubierta y sobrescrito al Duque de Monteleón, embajador del Rey nuestro Señor. Por esta carta parece que han llegado allá los cuadernos que V. R. envió. A mí se me ofrecía suplicar a V. R. por amor de Nuestro Señor, que, si le parece, por la vía del correo de Irún enviase el segundo tomo, que allí le habrá (y yo me prefiero de enviar otro luego con el primero que pase a ese Colegio); y también los cuadernos que están impresos de ambos tomos; todo con cubierta para el Duque de Monteleón, embajador del Rey nuestro Señor, y yo escribiré al P. Marco Antonio sobre ello; porque más cierto camino es el del correo mayor de Irún que el del correo mayor de Burgos. Por caridad, muestre V. R. este capítulo al P. Martínez y P. Vázquez, que ellos ayudarán a la ejecución, y si pareciere a V. R. no enviar luego todos los cuadernos del tercero y cuarto tomo, sino parte dellos, o del tercero, pues la traducción ha de ir poco a poco, haga V. R. lo que mejor le pareciere; o si será mejor enviárselos después encuadernados, supuesto que tendrá harto que hacer ahora en el segundo tomo.

»Aquí envío a V R la carta para el P. Marco Antonio, en que le digo el estado de todo, y la causa por que dividí el tercer tomo en dos; porque al principio, como V. R. sabe, no prometí más que tres tomos, y después fué preciso dividir el 3 en dos.

No envío a V. R. la carta que me escribió este Padre, en que pone hartos encarecimientos de lo que se estiman y desean estos libros; porque importa quedarse con ella, pero aviso destos encarecimientos que son muchos, para que V. R. se anime a enviar lo que suplico.

Por caridad V. R. me responda luego a lo que piense hacer con esto.

---

(1) Al margen de letra del P. La Puente, refiriéndose a la carta del P. del Arco: Es la fecha de 18 de Junio.

CARTA 4.ª—1616, AGOSTO, 1, VALLADOLID.—Al P. Alonso Vázquez de la Compañía de Jesús en Pamplona.

JHS.

Pax. Xti.

Ya estaba con cuidado de la tardanza de los pliegos. Gracias a Dios que llegaron, y que ha dado V. R. buen fin a su curso. Ya he visto las conclusiones generales, aunque venían cubiertas. Y sí lo reparé, que no vi en ellas metafísica: Quizá entró en otro acto con lo de la lógica. Mucha caridad me hizo V. R. con la información de los discípulos, por tener luz de lo que nos dieren.

El P. Rector me escribió que ya tenía respuesta del presidente de Burdeos que hacía traducir el libro. Temíme, como V. R. dice, que ha de ir despacio. Yo avisaré a París de lo que pasa, y si, sin embargo desto, quisieran los tomos tercero y cuarto, tentaremos de enviárselos. Suplico a V. R. negocie cómo se envíe el segundo tomo [de la Relación] que llevó el P. Ascárraga. Ha de ir encaminado a París al Duque de Monteleón embajador del Rey de España, y dentro de la cubierta la carta mía que está allá para el P. Marco Antonio del Arco.

Como el P. Rector dese Colegio me escribió también que el P. Martínez iba a Soria, llamado del P. Provincial, estoy con cuidado no nos le saquen de ahí; encomiéndelo a Nuestro Señor, que con su providencia lo remedie todo. Si no hubiere vuelto, por caridad que V. R. lea la carta que le escribo y recuerde lo que en ella apunto del modo que pudiere. El yerro de los números de las páginas, volviendo atrás 40 páginas, me ha dado pena, porque causa un caos y confusión extraña en las tablas, que como están dos veces los números de 790 en adelante, no sé cómo hacer diferencia dellos. Nunca semejante yerro me ha sucedido con mis impresores, y por esto me hallo atajado. Si allá se ofreciese algún medio como quitar esta equivocación en las tablas, me holgaría de saberlo.

Al P. Rector me haga V. R. caridad de decir que en viniendo el P. Provincial procuraré hacer lo que Su R. me manda. Y guarde nuestro Señor a V. R. como deseo. Valladolid, 1 de Agosto 1616.—† Luis de la Puente †.—Autógrafo. Epp. NN., 95, fol. 261.

CARTA 5.ª.—1617, MAYO, 9, VALLADOLID.—Al P. Francisco Martínez, de la Compañía de Jesús.—Pamplona.

JHS.

Pax. Xti.

Ayer recibí por la vía de Burgos todas las obras que he compuesto vueltas en francés y muy bien impresas en cuatro cuerpos: en uno las *Meditaciones*, en otro la *Guía espiritual*, en otro el primero y segundo tomo de la *Perfección*, y en otro los otros dos que ahí se imprimieron. Envíamelos el caballero que los trabajó, y escríbeme el P. Marco Antonio del Arco que corren mucho y se enriquecen con ellos los libreros.—Quiera Dios se enriquezcan las almas. Aviso desto a V. R. para que vea cuán presto han lucido en francés sus trabajos y los del P. Rector, a quien se lo dirá por caridad V. R. con muy grandes encomiendas de mi parte.

Escríbeme también el dicho Padre que le envíe la *Vida del P. Baltasar*, porque este caballero quiere traducirla en francés, y lo desean no se si las Carmelitas de allí, y cree que será bien recibida. Yo tengo aquí un libro y correcto, que enviara luego a V. R., para que se le encaminara por donde encaminó los otros si hallara con quien; porque se me hace de mal enviarle por la estafeta con porte. Suplico a V. R. por amor del Señor, que V. R. le envíe alguno de los que tiene allá, porque no se impida esta buena obra, que, sin

duda, yo enviaré a V. R. esotro, y lo más tarde será con D. Luis, cuando se vuelva (1). Pienso que los pasados se encaminaron al dicho Padre con sobrescripto para el Duque de Monteleón, embajador, y una cartita dentro para el P. Marco Antonio, a quien yo escribí luego por la vía de Madrid, que V. R. desde Pamplona le enviará este libro. Y perdone V. R. el trabajo, que a su caridad me atrevo; y guarde nuestro Señor a V. R. como deseo. Valladolid, 9 de Mayo, 1617. (Firma cortada). Al P. Francisco Pimentel y P. Vázquez mis encomiendas».

Hasta aquí las cartas inéditas del P. La Puente sobre su obra, *De la Perfección del Cristiano en todos los Estados* y la traducción francesa de esa y de las demás hasta 1617. El «Caballero honradísimo» que tradujo, al menos la de los Estados, debe de ser Francisco de Roset «Docteur ès Droits, &. Adrocat en Parlement» que aparece efectivamente como traductor de los primeros tomos editados en París en 1614 y de los dos últimos, también en París, en 1617. Pero ni en Sommervogel ni en los manuscritos del P. Uriarte hallo una edición como la que en estas cartas parece describir el P. La Puente. Supone además nuestro asceta que en 1616 no estaban aún traducidos los dos primeros tomos de la *Perfección*.

II. Sobre la Exposición del Cantar de los Cantares.

La última obra original que publicó el P. La Puente, fué el Comentario latino del Cantar de los Cantares, que tituló *Expositio Moralis et Mystica in Canticum Canticorum exhortationes continens de omnibus mysteriis et virtutibus Christianae religionis*. Trabajaba ya el Padre en este Comentario, y aun parece le tenía muy adelantado, el año 1617, según se ve por estas palabras que el P. General de la Compañía, Mucio Vitelleschi, le escribía a 4 de Setiembre: «Lo que deseo y pido al Señor es que dé a V. R. salud para acabar lo de los Cantares que tiene entre manos. No deben ser de fecha muy posterior unas notas autógrafas del Venerable, sin fecha ni encabezamiento ninguno; pero que, a juzgar por alguna frase, podría creerse que iban dirigidas a los amigos que en Pamplona le ayudaron en la impresión de la obra anterior. Parece que en Castilla no se animaban los libreros a imprimir la obra, y su autor quiere darla a conocer, por si fuera de Castilla hay quien se decida a imprimirla. He aquí a la letra sus palabras: «El título del libro es: *Expositio Moralis in Canticum Canticorum exhortationes continens de omnibus mysteriis et virtutibus Cristianae religionis*. Lo que está hecho, aunque no es más que sobre los dos primeros capítulos de los *Cantares;* pero, conforme a la traza que llevo, están explicadas muchas cosas de los otros, que conciernen con éstos; y digo que los dos son como sumario de todos, como se saca del fin del 2.º capítulo y del 8.

La traza creo que es bien singular, repartida en cinco libros, y cada libro tiene 30 exhortaciones o 40, que por todas son 177, que llenan lo que en el título se dice. Hay sermones para casi todos los domingos de Adviento y Cuaresma y del año, y para todas las fiestas de Cristo Nuestro Señor y Nuestra Señora y de los Santos más principales; y de cada uno a veces tres y cuatro y más. De la Eucaristía más de 15; del Espíritu Santo muchos, *et sic de aliis*, y de las más virtudes, máxime oración y contemplación: todo siguiendo el orden del texto, como se verá por el índice que va aquí. Otro tengo hecho en que está el repartimiento por las dominicas y meses del Calendario, con que se hallará todo fácilmente poniendo el tema y el argumento de cada una de las exhortaciones.

---

(1) El 22 de Julio del mismo año 1617 le escribe de nuevo. «El libro de la historia del P. Baltasar lleva D. Luis de Oscáriz».

Las cosas son graves, sacadas de las entrañas de la Sagrada Escritura, y Santos, y razones y semejanzas, aunque no tienen algunas agudezas que ahora se usan, que a mi juicio las tengo por menos graves o menos propias. El latín y estilo no es elocuente, sino llano; porque no se me alcanza más; y queriendo que otro lo puliese, echábanse a perder el sentido y sentimiento que yo tenía y mostraba. Tendrá de mi letra como 300 pliegos, que a veces es ancha, a veces apretada; y como se va a imprimir en folio y dos columnas, parece que cabrán en 200 pliegos poco más.

Esto en cuanto al libro. Pídenmele con instancia, para imprimirle allá, el impresor de Colonia, y Cardon le tomará. Mas ha salido un decreto riguroso, que no se impriman [libros] fuera de España, y no hay hasta ahora querer dispensas. Dícenme que también es la prohibición de no imprimir fuera de Castilla; mas yo creo que para Navarra y Aragón se dará licencia. Por esto deseo la impresión se hiciese en Pamplona, así porque se dará presto licencia, a lo que creo, como porque ahí hay quien me hiciese caridad de cuidar de la impresión. Contentaréme con cien cuerpos; y si pareciese quitar más, vendré en ello, como allá se paguen las costas de sacar los privilegios. En caso que no se halle en España librero que se encargue desto, quizá lo daré a un extranjero, para que siquiera le imprima y reparta por el resto de la cristiandad, aunque no entre en España, hasta que Dios quiera.»

En efecto la primera edición se hizo al fin en Colonia en casa de Juan Kinek el año 1622, de los dos tomos a un tiempo. El segundo comprendía el comentario a los seis capítulos restantes del libro, que, en concepto del P. La Puente, no son sino ampliación de lo contenido en los dos primeros.

El mismo año 1622 salió otra edición en París hecho por Dionisio de la Noüe, y todavía el autor en los últimos días de su vida preparaba una tercera. En 10 de Julio de 1625, el P. Vitelleschi, al dar licencia al autor «para que pueda imprimir lo que ha añadido a los libros sobre los *Cantares*», agregaba: «Y me parece bien que se vuelvan a imprimir *tercera* vez (así con todas las letras), para que se corrijan los yerros de las dos primeras impresiones.» Ni en vida del autor, ni después, ha llegado a hacerse, que sepamos, esta tercera reimpresión. Todas ellas son raras en España, por las razones que en la nota del autor se apuntan.

Quedan otras notas autógrafas del P. La Puente sobre el manuscrito de la Vida de la V. María de Escobar, que daremos en otro número.

C. M.ª Abad.

BIBLIOGRAFIA

PRAELECTIONES BIBLICAE AD USUM SCHOLARUM a R. P. Hadriano Simón, C. SS. R., S. Script. Lectore, concinnatae. NOVUM TESTAMENTUM. VOL. II. Introductio et Commentarius in Actus Apost., Epistolas et Apocalypsim. Matriti-Barcinone, 1922. Pags. XIV + 409. (144 × 226 mm.)

Tenemos el gusto de presentar y recomendar por segunda vez este excelente Manual Bíblico, muy especialmente como libro de texto para las clases de Sagrada Escritura.

Comprende este segundo volumen del Nuevo Testamento tres libros. En el primero se exponen los Hechos de los Apóstoles, en el segundo las Epístolas de San Pablo, en el tercero las Epístolas Católicas y el Apocalipsis. Además de las múltiples cuestiones introductorias nos ofrece el autor, y este es el principal mérito de la obra, muchas notas exegéticas y verdaderos comentarios, principalmente de las Epístolas de San Pablo. Claro está que no podían comentarse en una obra de semejante índole todos los libros que estudia. Y esto supuesto, nadie negará que la selección de los pasajes comentados está generalmente bien ideada.

Los méritos de este nuevo volumen no desdicen de los que ya notamos en el primero. Llama luego la atención el conocimiento que muestra el autor de la literatura concerniente a los libros que va exponiendo. A la bibliografía general puesta al principio se añaden en el curso de la obra numerosas indicaciones bibliográficas de los libros o artículos de Revistas más recientes. En los esquemas que presenta de los diferentes libros es notable la exactitud y verdad con que la división propuesta por el autor responde al orden real del libro y a su desenvolvimiento lógico. La cronología de los tiempos apostólicos está tratada, en medio de la necesaria brevedad, con conocimiento de causa y con buen criterio (págs. 9-14).

Más apreciable es todavía el tino exegético que muestra ordinariamente el autor. Podrá uno aceptar o no su solución; pero nunca se tropieza con interpretaciones disparatadas. Citaremos como ejemplo de su buen sentido exegético la interpretación que da a los *elementos del mundo* (pág. 73), la realidad histórica que reconoce a los ágapes (pág. 128), lo que enseña sobre la universalidad de la muerte (págs. 144-145), la exactitud con que interpreta a nuestro juicio aquellas expresiones de la Epístola a los Romanos *secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum* (pág. 154).

En la interpretación general que da al Apocalipsis nos complacemos en que el autor coincida sustancialmente con lo que hace años escribíamos sobre *El buen sentido en la interpretación del Apocalipsis*. En particular, no podemos menos de aprobar la interpretación que da el autor a la Mujer del capítulo XII, que, como escribíamos en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (tom. I, núm. 4, octubre de 1922; págs. 319-336), es la Virgen María, aunque secundariamente, bien puede admitirse que la Virgen es tipo o símbolo de la Iglesia.

Al buen sentido exegético responde el buen criterio católico. Aplaudimos la insistencia con que el autor descarta toda interpretación que menoscaba la noción católica de la inspiración divina y consiguientemente todo error, aun mínimo, en los libros inspirados. Y hace bien el autor en llamar la atención sobre algunas vacilaciones o incoherencias de algunos católicos en esta ma-

teria. La manera con que el autor rechaza todo error en los Apóstoles sobre el segundo advenimiento de Jesucristo creemos que es la única que autorizan las enseñanzas de la Iglesia en esta materia. No es menos digna de alabanza la resolución con que se descartan las intrusiones míticas en los símbolos del Apocalipsis.

Otros méritos podríamos notar en el libro, como la oportunidad con que se apuntan las aplicaciones dogmáticas de algunos pasajes, el utilísimo índice alfabético puesto al fin de la obra, el mapa puesto al principio...

Pero por lo mismo que la obra se nos merece tan grande aprecio, nos permitiremos hacer algunas observaciones, que sometemos al juicio del ilustre autor y que acaso podrían tenerse en cuenta en ulteriores ediciones para avalorar el mérito de la obra.

Por de pronto el mapa sería más útil, si se le añadiesen las líneas que señalasen la longitud y la latitud geográficas. Y ya que no ha sido posible que el comentario fuese completo, sería oportuno poner al fin un índice de los pasajes comentados. En este punto se echan de menos algunos pasajes importantísimos desde el punto de vista dogmático, como, por ejemplo, Rom. 16, 25-27 y los varios pasajes soteriológicos de la Segunda a los Corintios.

Algunas veces, quizás demasiadas, el autor, contento con enunciar las diferentes interpretaciones, deja de manifestar su opinión. Así deja sin resolver la cuestión sobre los destinatarios de la Epístola a los Gálatas. En la exposición de *Primogenitus omnis creaturae* (Col. 1, 15; pág. 265) no se dan a conocer las controversias y diferentes explicaciones católicas de este importante pasaje.

No es tan propio de quien hace la reseña de un libro discutir las opiniones. Así nada decimos de la interpretación que da el autor al *stimulus carnis* (pág. 34) de que habla San Pablo (2 Cor. 12, 7). En una cosa solamente queremos señalar la divergencia de interpretación, y es sobre aquel texto de los Hechos (20, 28) *in quo vos Spiritus Sanctus posuit episcopos*... Prescindiendo de las razones internas, nos parece que la insistencia, con que la Iglesia en los Concilios y definiciones dogmáticas y en otros muchos documentos solemnísimos interpreta este pasaje de los Obispos, no permite a los católicos entenderlos de otra manera. Que no se trata aquí de los argumentos en que la Iglesia apoya sus definiciones, y a los cuales no se extienda su infalibilidad: se trata de la interpretación que da la Iglesia constante y solemnemente a un pasaje de la Escritura: y de semejante interpretación no es lícito apartarse.

Por fin, descendiendo a algunas menudencias, notaremos que la ortografía adoptada por el autor se aparta en algunas cosas de la que ya se ha hecho corriente y parece puede tenerse como cierta. Por ejemplo, el autor escribe *coelum*, *poenitentia*, *obedientia*, *concio*, *inficiari*... en vez de *caelum*, *paenitentia*, *oboedientia*, *contio*, *infitiari*, que pueden darse ya como ortografía correcta y definitiva. Tampoco parecen correctas las transcripciones *Quaerzmon* y *Ptolomaei* (pág. 115) en vez de *Chaeremon* y *Ptolemaei*. También hubiera sido de desear mayor corrección en las palabras griegas. Dejando los numerosos pasajes en que las erratas versan sobre espíritus y acentos, notaremos solamente algunas palabras en que la errata llega a las mismas letras:

Pág. 20: συνέβαλον por συνέβαλλον; pág. 69: προσκεκυρωμένην por προκεκυρωμένην; pág. 78: τῇ por ἤ; pág. 84: κορινθιάσεσθαι por κορινθιάζεσθαι; pág. 110: συγνώμην por συγγνώμην; pág. 181: ἀκροβυτίας y παρτός por ἀκροβυστίας y πατρός; pág. 279: παρατεῖσθαι por παραιτεῖσθαι; pág. 374: ἐκλησία por ἐκκλησια...

Pero éstas son menudencias que no disminuyen el altísimo mérito de la obra, la cual de nuevo recomendamos como excelente libro de texto para las clases de Sagrada Escritura, a las cuales lo ha destinado el esclarecido autor.

J. M. Bover.

PROYECTO DE REFORMA

DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LOS CENTROS DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

INTRODUCCIÓN

Importancia de los estudios de filosofía.—Nadie habrá, a lo que creo, que deje de reconocer la gran importancia que tienen dentro de la carrera eclesiástica los estudios de Filosofía. Una seria formación en Filosofía ha sido y será siempre la preparación obligada para la Teología escolástica; y por lo tanto, los estudios de Filosofía han sido y serán siempre una parte esencial de la formación eclesiástica. Pero además estos estudios, especialmente en nuestros días, por razón del ambiente científico y naturalista en que vivimos, tienen un valor apologético especial por sí mismos e independientemente de su relación a la formación teológica, el cual no tenían, por lo menos en tanto grado, en otros tiempos; porque hoy la lucha y la controversia con los verdaderos adversarios de la religión y de la Iglesia está entablada, más que en el campo dogmático, en el terreno científico y filosófico. Todo empeño, pues, de perfeccionar esta clase de estudios nos parece ser muy laudable y conforme con los deseos de la Iglesia; y han de darse por muy bien empleados todos los trabajos y estudios que vayan encaminados al mejoramiento de una disciplina tan trascendental.

Necesidad de una reforma.—Por esto, con motivo del Primer Congreso español de Educación católica, nos pareció oportuno fijarnos en el tema 9.° de la Sección segunda; en el que debía tratarse de la Facultad de Filosofía, de los estudios que comprende y del método y ejercicios prácticos que deben emplearse (1). ¿Hay algo

(1) Este estudio fué presentado como Memoria al Primer Congreso español de Educación católica. Las conclusiones de la primera parte de este trabajo coinciden substancialmente con las de otras memorias y con las aprobadas por el Congreso. De las correspon-

que perfeccionar en esta parte tan interesante de la formación eclesiástica? ¿Estamos en España a la altura a que deberíamos estar conforme a nuestra gloriosa tradición científica, por lo que se refiere a los estudios filosóficos?

¿Podemos estar satisfechos de la manera como generalmente se enseña la Filosofía en los centros de enseñanza eclesiásticos, y tenemos la convicción de haber hecho en la gloriosa restauración escolástica de nuestros días todo lo que de nosotros espera y exige la Iglesia?

He ahí una cuestión a la que nadie, si no me engaño, se atraverá a contestar afirmativamente; pues no me cabe la menor duda de que está en la conciencia de todos, especialmente de los que intervienen en la enseñanza eclesiástica, que por lo general los estudios de Filosofía dejan mucho que desear, y que una reforma bien ideada y llevada a cabo con eficacia, sería uno de los más grandes servicios que podrían hacerse tanto a la Iglesia como a la patria.

No se trata evidentemente de cambios de orientación en las doctrinas, ni de abrazar métodos nuevos en la enseñanza de las mismas. La orientación, así en cuanto a las doctrinas como al método didáctico, está dada ya por la Santa Sede; y los establecimientos de enseñanza eclesiástica de España, tanto los del clero secular, como de las órdenes religiosas, no se dejan aventajar por otros algunos del mundo en el amor y entusiasmo con que han recibido las direcciones dadas principalmente por el inmortal León XIII y sus sucesores en la Silla Apostólica; y en todas partes la Filosofía que se enseña es la escolástica y el Doctor a quien se sigue es el Angel de las Escuelas, Santo Tomás de Aquino. Nada, pues, acerca de esto es preciso reformar; y toda reforma no puede consistir más que en la manera práctica y más eficaz de seguir estas direcciones que nos da la Iglesia, en lo cual solamente no estamos a la altura en que deberíamos estar.

Lo descuidada que ha estado en España la enseñanza pública en manos del Estado, principalmente por lo que se refiere a los estudios que más se relacionan con los de la carrera eclesiástica, tal vez ha si-

---

dientes a la segunda parte, que trata de la Didáctica escolástica, el Ponente nada dijo, y por la premura del tiempo no se pudo proponer su discusión. Si no nos engañamos, las reformas en materia de Didáctica no deben en manera alguna descuidarse; tanto más, cuanto son las más fáciles de realizar, y las que menos relacionadas están con los asuntos económicos, de los que en gran parte dependen las demás.

do parte para que en algunos centros de enseñanza eclesiásticos, se haya dejado sentir menos de lo que debía la necesidad del verdadero progreso, procediéndose, aun en la enseñanza de la Filosofía y ciencias subordinadas, de una manera más o menos rutinaria, más propia de los tiempos de la escolástica decadente que de la de los grandes maestros de la edad de oro del Escolasticismo. Como aquéllos se contentaban con invocar en Filosofía la autoridad de Aristóteles, sin estudiarle a fondo y sin acertar a defenderle contra los embates de las ciencias que nacían; así también podría suceder que alguien al presente se diese por satisfecho con invocar la autoridad de Santo Tomás, sin preocuparse de profundizar en su doctrina para defenderla, en presencia de los múltiples sistemas erróneos de la Filosofía moderna, y teniendo en cuenta los maravillosos adelantos de la ciencia positiva de nuestros días. Lejos de mí el pensar que estos defectos sean generales, y que no haya en España centros de enseñanza eclesiástica en los que la facultad de Filosofía esté a la altura de las mejores del extranjero; pero aunque así sea, la oportunidad del tema propuesto no puede ser más grande, pues su discusión puede despertar iniciativas y proyectos que conduzcan al perfeccionamiento de estos estudios, aun en los centros en que mejor están establecidos. Por esto nos hemos atrevido a exponer modestamente nuestro humilde parecer, esperando que otras voces más autorizadas y expertas han de corregir y enmendar lo que dijéremos menos exacto y conveniente.

Principios en que nos fundaremos.—Las conclusiones que en serie ordenada vamos a proponer en el decurso de este estudio, a propósito de las distintas cuestiones en que lo dividiremos, procuraremos fundamentarlas, más que en la experiencia propia, que, como tal, no podría menos de ser de muy escaso valor, en los dictámenes de la razón y en la autoridad de la tradición escolástica. En los dictámenes de la razón, poniéndonos ante los ojos el fin de los estudios de Filosofía dentro de la carrera eclesiástica, y considerando el valor de los distintos medios para alcanzarlo, ayudándonos para ello de los principios de una Pedagogía racional, fundada en la experiencia psicológica. Y además en la autoridad de la tradición, sin la cual en esta materia sería muy fácil extraviarse, dado el ambiente en que vivimos, impregnado de peligrosas novedades. Pues hay que tener en cuenta que esta tradición existe, y por cierto bien gloriosa. La Iglesia no va a

comenzar ahora a formar a sus ministros; la ciencia eclesiástica, así en la Edad Media como en los siglos posteriores, ha alcanzado un grado de esplendor muy grande, tanto por lo que se refiere a sus doctrinas como a los métodos de que se ha servido para enseñarlas; y no sería prudente, ni conforme a razón, menospreciar y destruir lo ya edificado para comenzar de nuevo. Toda reforma, todo perfeccionamiento de los estudios eclesiásticos en general, y en particular de los de Filosofía, ha de consistir, no en sustituir lo antiguo por lo nuevo, sino en perfeccionar lo bueno de los antiguos con los adelantos modernos. Por lo tanto, todo procedimiento antiguo, por el mero hecho de serlo, no debe en manera alguna ser rechazado, si no se demuestra su inutilidad para los tiempos modernos. Ni tampoco todo adelanto moderno, por el mero hecho de serlo, debe ser incondicionalmente abrazado, si no se compagina con lo bueno ya adquirido y no es capaz de perfeccionarlo.

El investigar lo que en cada caso particular es o no conforme a la tradición escolástica, es objeto de las ciencias históricas, principalmente de la Historia de la Escolástica medioeval y de las transformaciones por que ha ido pasando en la sucesión de los tiempos. Imposible nos sería hacer este estudio histórico-crítico; pero afortunadamente tampoco nos es absolutamente necesario, puesto que podemos muy bien servirnos de un medio más expedito y seguro, cual es el de acudir simplemente a una acomodación famosa de las doctrinas y procedimientos didácticos de las célebres Universidades antiguas, a las exigencias y adelantos de los tiempos modernos. Nos referimos al plan de estudios de la Compañía de Jesús, conocido generalmente por el nombre latino de *Ratio studiorum*.

La tradición escolástica en el «ratio studiorum».—No tenemos la pretensión, que sería injustificada, de que la tradición escolástica se haya solamente conservado en el *Ratio studiorum*. No hay duda que deben existir otros planes de estudios, principalmente en las Órdenes religiosas más antiguas, en los que se haya conservado la tradición. Bueno sería que cada uno aportase el mayor número de datos posibles para conocerla; y creo se nos dispensará que nosotros por nuestra parte acudamos al efecto a nuestro *Ratio studiorum*. Para su interpretación y mejor inteligencia, recurriremos también, cuando se ofrezca ocasión, no solamente a los documentos posteriores del Instituto S. J., sino principalmente a los que le precedieron y sirvieron para su elaboración, los cuales afortunadamente se han publicado en dos tomos de la colección *Monumenta Germaniae Paeda-*

gogica, tom. II y V, por el P. Pachtler, S. J., y en el tomo *Monumenta Paedagogica S. J.*, que forma parte de la colección general *Monumenta Historica S. J.* Estos documentos nos permitirán seguir el hilo de la tradición escolástica en la Compañía de Jesús, partiendo desde las mismas Constituciones de la Orden, en las que el Santo Fundador por toda la parte IV, y principalmente en los capítulos VI y XIII de la misma, trata extensamente de los estudios y del método que en ellos hay que seguir, teniendo presente, no solamente la formación científico-literaria de los individuos de la Compañía, sino también la educación de la juventud en general, por ser éste uno de los ministerios más característicos y principales de la Orden. Las Constituciones de la Compañía de Jesús fueron escritas por San Ignacio desde el año 1547 hasta el de 1552, en el que quedaron terminadas; si bien posteriormente hasta su muerte, acaecida en 1556, no cesó el Santo Fundador de perfeccionarlas, atendiendo a las observaciones y a las dudas que se le proponían a la luz de la experiencia.

Los principios básicos y las ideas pedagógicas del *Ratio studiorum* hállanse ya expresadas en las Constituciones; y puede muy bien decirse que el *Ratio studiorum* no es más que una reglamentación práctica de aquéllas, dispuesta en forma de Código didáctico, cuya redacción dejó San Ignacio al cuidado de la Compañía y a la aprobación de los Generales que le habían de suceder. Así, en el capítulo XIII de la parte IV, declaración A, leemos las siguientes palabras: «De las horas de las lecciones, y del orden y modo, y de los ejercicios así de composiciones (que deberán ser enmendadas por los Maestros) como las disputaciones en todas Facultades, y pronunciar públicamente oraciones y versos, en particular *se dirá en tratado de por sí aprobado por el General*, al cual se remite esta constitución con decir que debe ello acomodarse a los lugares, y tiempos y personas, y aunque sea bien, en cuanto se podrá, llegar a aquella orden.»

Y el P. J. Nadal, encargado por San Ignacio de promulgar las Constituciones en las distintas casas y colegios de Europa, refiriéndose, en sus *Scholia*, a este tratado o código didáctico mencionado por San Ignacio, escribe las siguientes palabras:

«Non est adhuc hic tractatus editus, sed brevi, Christo duce, edetur; interea instructione familiari, et aliis regulis gubernantur studia.»

No hay duda que pusieron mano a la obra los hombres más eminentes y los más sabios profesores con que contaba ya en los primeros tiempos la Compañía. Laynez, San Francisco de Borja, Jerónimo Nadal, Ledesma, Maldonado y muchísimos otros, cuyos nombres y escritos pueden verse en las publicaciones históricas antes mencionadas, trabajaron con gran interés en la redacción del *Ratio studiorum;* pero ésta no pudo hacerse tan en breve como el P. Nadal esperaba, pues sólo en 1599 pudo el cuarto General, P. Aquaviva, darla por terminada, después de haber precedido otras dos, y de haberlas convenientemente propuesto a las observaciones y a la experiencia de todos los Colegios de la Compañía.

No voy a hacer una apología del *Ratio studiorum*, ni a hacer constar su valor pedagógico. Para ello bastaría recordar los elogios

que ha merecido de toda clase de hombres eminentes en letras y en ciencia, y los frutos que en todos tiempos ha producido; pues si algo ha hecho la Compañía de Jesús en el orden científico, todo ello lo ha logrado por medio del Ratio Studiorum, que está todavía vigente en nuestros días. Es verdad que, por lo que se refiere a la parte material de las materias de la enseñanza, ha tenido que ser el *Ratio* modificado, y creemos que aun habrá de modificarse más, por razón del progreso científico. Es verdad también que muchas veces en nuestros días, por razón de los planes descabellados de la enseñanza oficial, a la que estamos tiránicamente sujetos, nos vemos precisados en nuestros Colegios a prescindir de no pocas prescripciones de nuestro plan de estudios; mas la parte formal y el espíritu del Ratio, y aun todas sus prescripciones en materia de Didáctica, son observadas exactamente en todas las partes en las que tenemos libertad, como en la formación de nuestros estudiantes.

Mas no se trata aquí de hacer un panegírico del *Ratio studiorum,* ni mucho menos de imponerlo a nadie. Si invocamos aquí la autoridad del *Ratio,* como habremos de hacerlo repetidas veces en el transcurso de este trabajo, es solamente para determinar cuál sea la tradición, escolástica así respecto de las materias o disciplinas propias de la carrera eclesiástica, como del método y ejercicios con que debe enseñarse.

«Al hablar del *Ratio*—escribe el P. Astrain (1)—, nadie piense que lo presentamos como un descubrimiento pedagógico. Nuestros Padres, como educados en las grandes Universidades que entonces florecían en Europa: en Salamanca, París, Lovaina, Bolonia, etc., recogieron cuidadosamente los buenos usos que vieron establecidos para la recta enseñanza de la juventud. El mérito, pues, del P. Aquaviva fué metodizar sabiamente lo que pudiéramos llamar tradición escolar de los establecimientos docentes en el siglo XVI.»

Estas consideraciones sobre el *Ratio studiorum,* creo han de justificar el que con frecuencia, para determinar lo que es propio de la tradición escolástica, acudamos a las prescripciones del mismo, en lo que vamos a tratar, que dividiremos en dos grandes partes. La primera versará sobre los estudios o materias que comprende la Facultad de Filosofía; la segunda sobre los ejercicios prácticos y método de enseñarlas. A medida que iremos exponiendo las diversas cuestiones, en que ulteriormente dividiremos nuestro trabajo, sentaremos las conclusiones prácticas que de él parecen deducirse, numerándolas en serie continua para mayor comodidad.

---

(1) *Historia de la Compañía de Jesús.* Tom. IV, pág. 16.

PRIMERA PARTE

ESTUDIOS QUE HA DE COMPRENDER LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

División de esta parte.—La necesidad de una reforma y perfeccionamiento de la Facultad de Filosofía, tal como generalmente se halla establecida en la generalidad de los centros de enseñanza eclesiásticos en la actualidad, no se deja sentir tanto respecto de la *cualidad* de las distintas materias o disciplinas, cuanto respecto de la *extensión* y del *orden* y dependencia entre sí, en que deberían tratarse. Como quiera que cada uno de estos tres aspectos ofrece materia de consideración para una reforma, los trataremos por separado en otros tantos párrafos distintos.

I. CUALIDAD DE LAS MATERIAS QUE HA DE COMPRENDER

Plan moderno comparado con el antiguo.—Algunas diferencias se observan en los planes de estudios filosóficos de nuestros días, respecto de lo que se hacía en otros tiempos. De la división antigua de la Filosofía en tres partes: la Filosofía racional o lógica, la real y la moral, la segunda parte, o sea la Filosofía real, comprendía otras tres partes, perfectamente distintas, por el diverso grado de abstracción en que cada una consideraba su objeto, las cuales se llamaban Matemática, Física y Metafísica (1).

La Metafísica venía a ser como el coronamiento o remate de la Filosofía real, estudiando dos grupos de objetos. Por una parte, los caracteres comunes a los seres materiales e inmateriales, como los de substancia, cualidad, relación, causa, es decir, casi lo mismo que va comprendido en los modernos tratados de Ontología; y por otra se ocupaba de los seres inmateriales, es a saber, del alma humana (por lo menos en el estado de separación del cuerpo o por lo que se refiere a sus operaciones superiores e independientes de la materia), de los espíritus puros y de Dios. Aristóteles no separaba estos estudios, y aun los designaba a todos juntos con el nombre de Teología, tomado, como se ve, no de su objeto total, sino de su objeto principal. El nombre de Metafísica, que significa más allá de la Física, no

(1) Cf. Santo Tomás, *De sensu et sens.* I, 1.

parece ser del Estagirita, sino de Andrónico de Rodas, quien al compilar las obras de Aristóteles, designó con este nombre general las que, perteneciendo a la Filosofía real, no podían reducirse a la Física. No así los nombres de «Sapientia» y «Prima Philosophia», que son, sin duda, de Aristóteles. La primera parte, pues, de la Metafísica de Aristóteles, coincide con los tratados modernamente llamados Ontología o Metafísica general, para distinguirla de la Metafísica especial, nombre con el que los autores modernos designan muchas veces la Teodicea, la Psicología y la Cosmología, evidentemente contra la mente de Aristóteles, por lo que se refiere a estas dos últimas, que pertenecen, a no dudarlo, a la Física o Filosofía natural. Sea lo que fuere de la mente de Aristóteles acerca de la colocación de estas distintas partes de la Filosofía en el plan general, el sentir de los escolásticos sobre esto es manifiesto, puesto que infaliblemente trataban la Metafísica después de la Física, siguiendo en esto un método perfectamente analítico y experimental, y logrando con ello que su Metafísica estribase, como en sólido fundamento, en las conclusiones de la Física. Así Santo Tomás escribe (1) «Dicitur Metaphysica, id est transphysica, quia post Physicam, quibus ex sensilibus competit invisibilia pervenire». Así se comprende cómo llegó a prevalecer este orden en el trienio filosófico, de tal manera que comúnmente los discípulos de primer año eran conocidos por el nombre de Lógicos, los de segundo por el de Físicos, y los de tercero por el de Metafísicos. La Física, además, de los escolásticos, incluía los estudios científicos o experimentales, que por su escasez eran englobados en los mismos tratados de Física o Filosofía natural. Estas eran las principales disciplinas que formaban el plan de estudios de las Facultades de Filosofía en los tiempos antiguos.

Al comparar este plan con el comúnmente seguido en nuestros tiempos, notamos entre ellos dos diferencias principales, de las cuales la primera se refiere a la Filosofía, y la segunda a lo que modernamente se ha llamado Ciencias. Por lo que se refiere a la Filosofía, aparecen modernamente tratados nuevos, como los de Epistemología o Criteriología, llamada también por algunos Lógica mayor o Lógica objetiva; y sobre todo la Ontología, que comprende, como hemos dicho anteriormente, una parte de la Metafísica de los antiguos, que generalmente sigue a la Criteriología y antecede al estudio de la Cosmología y de la Psicología, tratados que vienen a comprender todo lo que los antiguos enseñaban bajo el nombre de Física. Por lo que se refiere a las Ciencias, la diferencia entre los planes actuales y los antiguos es mucho más notable, ya que por razón del desarrollo y progreso de aquéllas su estudio ha tenido necesariamente que sepa-

(1) *(Sup. Boëth. de Trinit.*, q. 6, a. 1, c.).

rarse de la Filosofía natural, enseñándose muchas veces por profesores distintos y en textos completamente distintos de los de Filosofía.

Juicio de las adiciones hechas a los estudios de antaño.—Las adiciones que acabamos de mencionar hechas a las disciplinas que formaban el plan de estudios de los antiguos, han sido en todas partes comúnmente aceptadas; y, si prescindimos de la extensión y del orden por que deben enseñarse, no creo haya nadie que no las tenga por muy acertadas y oportunas. En efecto, prescindiendo aquí de la Ontología, que más que una adición a lo que enseñaban los antiguos, es una alteración del orden por el que lo enseñaban, cambio que por lo tanto pertenece más bien a lo que más adelante se ha de decir acerca de esto; por lo que toca a la Criteriología, es evidente que en nuestros días es absolutamente necesaria. Porque, aunque al entendimiento robusto de los escolásticos no le ocurriese jamás poner en duda la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas y el valor de nuestra certeza, hasta el punto de que hubiera tal vez sido tratado de poco cuerdo el que de ello hubiese llegado a dudar; esto no obstante, en la actualidad, después que, con razón o sin ella, se ha propuesto el problema crítico, envueltos como estamos en una atmósfera de idealismo y criticismo, el filósofo de nuestros días no puede prudentemente desinteresarse de este problema, y es menester arrostrarlo dándole una solución conveniente. La reforma, pues, de la Facultad de Filosofía, por lo que se refiere a la cualidad de las materias filosóficas, no ha de consistir en suprimir ninguna de las que actualmente se enseñan, sino más bien en añadir otras, si es que el cuadro de materias que actualmente se estudian resultase ser incompleto.

Necesidad de nuevos tratados filosóficos.—¿Las materias que actualmente se estudian, comprenden en realidad todas las que son menester para la perfecta formación del filósofo de nuestros días? Tres grupos de conocimientos, que son a la vez filosóficos y científicos, se han desarrollado de una manera notable en los últimos tiempos, y han venido a constituir una parte principal de la cultura, de la que no puede prescindir el sacerdote. Son los de Estética o Teoría de las artes, los de Sociología y los de Pedagogía. Creemos inútil insistir aquí en demostrar la conveniencia de introducir de alguna manera en los centros de enseñanza eclesiásticos el estudio serio y aun filosófico de estas tres disciplinas; porque la relación íntima que dicen a toda la

vida y actuación del sacerdote es evidente. Por lo demás, esa conveniencia es ya reconocida prácticamente en muchas partes, donde más o menos existen ya estas cátedras. Podemos por lo tanto dar por sentada la siguiente

CONCLUSIÓN 1.ª—*Es conveniente que en las Facultades de Filosofía de los establecimientos de enseñanza eclesiásticos, se introduzca y se perfeccione la enseñanza de la Estética (o Philosophia Pulchri) de la Sociología y de la Pedagogía.*

CIENCIAS Y FILOSOFÍA.—La diferencia más profunda entre las Facultades de Filosofía modernas y las antiguas, por lo que se refiere a las materias, se encuentra en la parte de Ciencias. En nuestros días de hecho se estudian las ciencias en mayor o menor escala en las Facultades de Filosofía, generalmente como asignaturas independientes de ésta, y en textos distintos de los de Filosofía. Los antiguos en cambio prácticamente estudiaban también las ciencias de su tiempo, pero como formando parte de la Filosofía natural o Física. La razón del cambio está evidentemente en el admirable desarrollo que han alcanzado las Ciencias en los tiempos modernos, el cual ha sido parte para que se separasen de la Filosofía natural, si bien son contados los libros de ciencia que acierten a prescindir por completo de toda cuestión filosófica. Es que, si bien las ciencias, por razón de los nuevos métodos de investigación y por su extraordinaria extensión, han logrado cierta autonomía respecto de la Filosofía natural, mas no es posible que lleguen a independizarse de ella; porque el objeto de las Ciencias positivas modernas y el de la Filosofía natural, según la tradición escolástica y la realidad, es uno mismo. La única diferencia entre estas dos ramas del saber humano está sólo en el método con que cada una estudia su objeto, y en el punto de vista desde el cual lo considera. Así es como las ciencias son el fundamento necesario de la Filosofía natural; y ésta a su vez es el complemento y corona de las investigaciones científicas.

Siendo, pues, esto así, es evidente que es muy razonable y muy conforme con la tradición escolástica, el haber introducido en las Facultades de Filosofía el estudio de las ciencias modernas; y que en esto los establecimientos eclesiásticos de enseñanza han estado mucho más acertados que los establecimientos de enseñanza oficial de España, en los que, imitando servilmente a los franceses, se ha llegado al absurdo de poner vallas infranqueables entre la Facultad de

Ciencias y la de Filosofía, que se ha juntado con la de Letras. Lo reconocen todos los hombres que entienden en materias de enseñanza, como por ejemplo el Dr. Adolfo Bonilla y San Martín, quien, refiriéndose al cuadro de asignaturas de la Facultad de Filosofía de nuestro Colegio Máximo de San Ignacio, que en las líneas generales coincide con el de las Universidades Pontificias bien organizadas, escribió en *El Debate* (29 octubre 1919) lo siguiente:

«Comparados estos planes con el que hoy rige en nuestras miserrimas Facultades de Filosofía, resultan de una evidente superioridad, aunque por otra parte sean también susceptibles de muy importantes reformas... Concretándonos por ahora a la Facultad de Filosofía, no puede ser más lamentable su organización. Con un curso de Lógica (pomposamente llamada fundamental) y otros tantos de Antropología, Ética, Psicología «superior» y experimental e Historia de la Filosofía, tiene bastante el alumno para obtener el título de Licenciado, y si desea doctorarse sale del paso aprobando la Metafísica, Estética, Sociología, Filosofía del derecho y Pedagogía «superior». La separación absurda establecida entre las Facultades de Ciencias y Filosofía da lugar inevitablemente, a pesar de los esfuerzos de los profesores, a que toda su labor en el terreno indicado se traduzca en un verbalismo infecundo, bueno para crear pedantes, pero inútil para crear cerebros unilaterales, por su falta casi absoluta de preparación, y el hábito de una sólida investigación científica. ¿Qué resultados ha de obtener el profesor de Psicología, por ejemplo, con alumno que no conoce seriamente la Física, ni la Biología, ni la Fisiología, ni las Matemáticas?...»

Podríamos fácilmente aducir una multitud de razones por las cuales es menester que se conserve esta unión de las Ciencias con la Filosofía, y de que se fomente en los centros eclesiásticos el estudio de las Ciencias, repitiendo lo que en otras partes hemos escrito (1), aduciendo la autoridad del *Ratio studiorum*, e invocando el ejemplo de los establecimientos de enseñanza mejor organizados del extranjero. Mas prescindiendo de todo ello, por no parecernos generalmente necesario, nos permitiremos solamente proponer la cuestión de si por ventura en la parte de ciencias se enseñan todas las que deberían enseñarse.

El cuadro de las ciencias no está completo.—No tratamos aquí de la extensión que actualmente se da a las ciencias que de hecho se enseñan, en lo cual tal vez podríamos advertir defectos tanto por exceso como por defecto. Esta cuestión pertenece a lo que hemos de decir en el párrafo siguiente. Nos preguntamos aquí tan sólo si por ventura se enseñan todas las ciencias que deben formar parte de la

(1) Cfr. *Ibérica*, n. 276 y sig., y el artículo *Psicología* en la *Enciclopedia Espasa*.

cultura general de un sacerdote bien formado. A lo cual hemos de contestar que no; porque generalmente se echa de menos en los centros de cultura eclesiástica el estudio de la nueva ciencia llamada Psicología experimental. Entiendo por Psicología experimental el estudio positivo o la ciencia positiva de los fenómenos psíquicos o de conciencia. No se distingue de la Psicología filosófica por tener un objeto enteramente distinto o por llegar a conclusiones enteramente contrarias, sino solamente por el método o procedimiento distinto que emplea. Como las otras ciencias positivas que actualmente existen, echando mano de los métodos positivos propios de la ciencia experimental llegaron a progresar tanto que su estudio ha tenido necesidad de presentarse en textos distintos de los de la Filosofía natural o Física de los antiguos; así también el estudio positivo del fenómeno de conciencia ha dado lugar, principalmente en lo que llevamos del presente siglo, a una nueva ciencia experimental, que puede ya presentar en nuestros días un cuerpo de doctrina y una serie de conclusiones que no solamente interesan a la Psicología racional, sino también a la Criteriología, a la Moral, a la Ascética, a la Mística, a la Dogmática, a la Estética y a la Sociología, como son, por ejemplo, las que se refieren al origen y naturaleza íntima de nuestros conocimientos, a la naturaleza de las tendencias, inclinaciones, pasiones y sentimientos (todo lo cual está íntimamente enlazado con la existencia y naturaleza del libre albedrío), a las múltiples anomalías de los fenómenos psíquicos más o menos relacionados con fenómenos trascendentes y con estados del alma que el sacerdote no puede ignorar. Este grupo de conocimientos experimentales sobre los fenómenos de la vida consciente tiene en la actualidad, en los diversos autores, distintos nombres como los de Psicofísica, Psicofisiología, Psicopatología, Psicosociología, Psicología transcendente, Psicopaidología...; mas todos ellos, y muchos otros con que se designan estudios positivos similares, están comprendidos dentro de la ciencia que con una sola palabra se llama Psicología experimental.

Esta ciencia comenzó a enseñarse hace ya catorce o quince años en centros de enseñanza tan notables como la Universidad Gregoriana; así como también en todos los colegios Máximos de la Compañía de Jesús, y en otros centros de estudios eclesiásticos, si bien en muchos de ellos se enseña de una manera muy insuficiente, y aun tal

vez fuera de la Facultad de Filosofía, como ciencia auxiliar para el moralista.

Lo reciente de esta nueva ciencia, la escasez de textos que hasta el presente ha habido, y la equivocada opinión de que esta ciencia era contraria a la sana Psicología escolástica, han sido parte para que hasta el presente su estudio haya estado bastante descuidado en los centros de cultura eclesiástica. Mas ahora que las tinieblas se han disipado, y que, de hecho, existen textos acreditados y bien orientados, parece haber llegado el tiempo de que esta ciencia se enseñe en la Facultad de Filosofía, para lo cual puede alegar todos los títulos por los cuales se estudian las otras ciencias, especialmente las biológicas, además de otros especiales que le son propios.

NECESIDAD DE LOS ESTUDIOS DE PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL.—No vamos a exponer aquí por menudo todas las razones que podrían alegarse para que cuanto antes se estableciese la cátedra de Psicología experimental en todos los Seminarios, ni siquiera las que expusimos en la revista *Ibérica* (1). Nos contentaremos con indicar solamente dos razones que creemos ser de gran valor en el caso presente. Es la primera, que la Psicología experimental es absolutamente necesaria para enseñar debidamente la Psicología racional, cuya importancia no creo haya nadie que se atreva a poner en duda. La Psicología racional escolástica se funda en la experiencia; y aunque para llegar a las conclusiones fundamentales fué suficiente para los antiguos estribar en la experiencia común, que los modernos han dado en llamar vulgar; mas no puede serlo para nosotros que vivimos en unos tiempos en que esta experiencia ha sido sujetada a los métodos de la ciencia moderna. Quienquiera que seriamente se haya propuesto defender las verdades de nuestra Psicología contra los ataques modernos, estará plenamente convencido de que, aunque estamos en Psicología en posesión de verdades fundamentales, como son la naturaleza del conocimiento, la espiritualidad del alma, la libertad de la voluntad, etc., etc.; esto no obstante, en presencia de los adversarios modernos no basta recurrir solamente a los argumentos de los antiguos, prescindiendo en absoluto de lo que al presente se escribe acerca de problemas de tanta transcendencia. Desde el momento en que el catequista, el apologeta y el predicador que se dirige a un

(1) Número 276 y sig.

auditorio ilustrado se propone defender estas verdades, tiene de hecho precisión de tener en cuenta los estudios modernos de Psicología, con peligro evidente de extraviarse o hallarse en ellos completamente perdido, si durante el tiempo de su formación no fué en ellos dirigido por sus profesores.

Pero además el sacerdote como pedagogo, y más aún como moralista, no puede prescindir de ciertos conocimientos de Psicología experimental, que si no los adquiere en el Seminario, se verá precisado a ignorar o a aprender por sí solo. El que ha de guiar a otro en el camino de la perfección necesita tener conocimientos exactos de Psicología positiva, para que pueda juzgar acertadamente de la culpabilidad del penitente en el tribunal de la penitencia; para que, al dirigirle como médico espiritual, no le exija esfuerzos inútiles o no le imponga aquéllos que le son materialmente imposibles de realizar; para saber distinguir cuidadosamente los verdaderos estados místicos que pueden sobrevenir y los hechos verdaderamente sobrenaturales que pueden ocurrir, de las maneras de ser y de los fenómenos debidos exclusivamente a causas enteramente naturales de orden patológico; y, finalmente, aun para no dejarse engañar fácilmente por las rotundas afirmaciones, nada científicas, de algunos que niegan la posibilidad de esos fenómenos sobrenaturales, pretendiendo, con singular ligereza, reducir los hechos extraordinarios de los santos a meros fenómenos del histerismo, confundiendo con esto la suma perfección psicológica y humana con la suma miseria e imperfección. Nada más contrario a la verdad que estas aserciones, hijas de prejuicios y fundadas únicamente en vanas sospechas e insignificantes indicios; pero, en el ambiente naturalista que respiramos, la única manera de refutar cual conviene a los que las profieren en nombre de la ciencia, es tomar posiciones en el terreno científico, que aquí evidentemente no es otro que el de la Psicología positiva o experimental.

Por todas estas razones y muchas otras que podrían aducirse, nadie dejará de reconocer cuán en su justo punto están las palabras que escribió ya en su libro *Los Orígenes de la Psicología contemporánea* (1) el actualmente Eminentísimo Cardenal Mercier, cuya autoridad y competencia en materia de estudios eclesiásticos es indiscutible.

---

(1) Trad. castellana del P. Arnáiz, pág. 309.

«No creemos, dice el Eminentísimo Purpurado, que pueda prestarse mejor servicio y utilidad más provechosa a las doctrinas generales de la Psicología escolástica, que poniéndola en relación con los resultados adquiridos por la ciencia en Biología celular, en Histología, en Embriogenia, en Fisiología y en Filología... Pero sobre todo urge en gran manera que los neo-tomistas lleguen a ocupar un puesto importante en el movimiento dado a los estudios psicológicos por la escuela experimental.»

En virtud de las razones expuestas podemos, pues, formular la siguiente

CONCLUSIÓN 2.ª—*La Facultad de Filosofía de los centros de enseñanza eclesiásticos, además de las ciencias que actualmente en ella suelen enseñarse, ha de comprender también el estudio de la Psicología experimental. Por lo menos en las Universidades en las que se confieren grados, sería conveniente que, así para la enseñanza de esta ciencia como de las demás, se instalasen Museos y Laboratorios dotados del material conveniente.*

II.—CANTIDAD RELATIVA DE LAS DISTINTAS MATERIAS

INTERÉS Y DIFICULTAD DEL PROBLEMA.—Si fácil nos ha sido, estribando en los principios de razón y en la tradición escolástica, determinar las distintas materias que han de integrar la Facultad de Filosofía, no lo es tanto por cierto, sino muy difícil, llegar a conclusiones ciertas al tratar de fijar la importancia relativa y la cantidad que debe enseñarse de cada materia en particular, y el tiempo que a cada una debe concederse. Querer estudiar todas las disciplinas anteriormente mencionadas en toda su extensión y perfección, cosa es que evidentemente excede, no solamente la posibilidad de lo que puede hacerse en la carrera eclesiástica, en la que además han de estudiarse tantas otras materias no menos necesarias, sino aun la capacidad misma del entendimiento humano más privilegiado. Es menester, pues, hacer en cada materia una selección, que permita ver de cada una de ellas lo que conviene a la formación del sacerdote; y éste es precisamente el problema práctico que aquí nos proponemos: qué es lo que de cada ciencia debe enseñarse y en qué extensión.

Naturalmente no va a sernos posible bajar a pormenores que alargarían desmesuradamente nuestro estudio, y que generalmente

dependen de las particulares circunstancias de cada establecimiento de enseñanza, y especialmente de los medios económicos y personal con que puede contarse. Por esto nos contentaremos con fijar los criterios o principios prácticos que, en cada caso particular, podrán servir para resolver este problema eminentemente práctico. Mas antes de pasar a exponerlos, es conveniente decidir la cuestión del tiempo total que conviene conceder a todos los estudios filosófico-científicos que comprende la Facultad de Filosofía.

Necesidad del trienio filosófico.—Siendo la carrera eclesiástica una de las más largas en la actualidad, no hay que pensar en alargar el tiempo de los estudios de Filosofía más allá de un trienio, que es generalmente el tiempo que se da a estos estudios en los mejores establecimientos de enseñanza eclesiástica. Es verdad que el Código Canónico permite que la Filosofía se estudie en solos dos años, y que de hecho en no pocos Seminarios eclesiásticos así se hace; mas este tiempo, si bien es suficiente desde el punto de vista canónico para poder lícitamente llegar a las Sagradas Ordenes, no lo es, sin embargo, desde el punto de vista científico y pedagógico para llegar a la sólida formación filosófico-científica de un sacerdote que deba exceder los límites de la vulgaridad. La razón de esto es evidente; porque si hay gran dificultad de dar cabida al estudio de tantas materias dentro del trienio, ¿cuánto mayor la habrá en el bienio? Necesariamente debe en esta hipótesis suceder una de dos cosas: o bien que las distintas materias se vean solamente de una manera muy superficial, más propia para hacer pedantes que hombres bien formados; o bien que se dejen algunas de las materias que en el párrafo anterior hemos dicho ser necesarias, y aun tal vez tratados enteros de Filosofía, con grave detrimento de la formación que no podrá ser más que fragmentaria e incompleta.

Además, si consultamos la tradición escolástica, vemos que está muy conforme a ella el trienio filosófico. Al trienio corresponde exactamente la división que de los estudiantes de Filosofía se hacía en la Edad Media, en Lógicos, Físicos y Metafísicos, de la que anteriormente hemos hablado; y en el *Ratio studiorum* y documentos precedentes al mismo, para el estudio de la Filosofía se exigen al menos tres años.

San Ignacio escribe en las *Constituciones* (parte IV, cap. XV, número 2): «Para en las Artes (esto es en la Filosofía) será menester ordenar los cursos en que se lean las Sciencias Naturales. Y para ellas

paresce no bastará menos tiempo de tres años; y otro medio quedará para repetir y hacer sus actos y tomar el grado de Magisterio los que habrán de ser graduados: en manera que el curso todo durará tres años y medio hasta hacerse uno Maestro en las Artes.»

Tres años y medio exigía, pues, San Ignacio para que uno pudiese llegar a graduarse en Filosofía; permitía, con todo, que en algunos casos este tiempo se acortase. Así, en la declaración B de esta constitución escribe: «Si alguno hubiese oído en otra parte algo de las Artes, podríase tomar en cuenta; pero comúnmente es menester para que uno sea graduado, que haya estudiado los tres años que se dicen.»

Las clases duraban solamente tres años, y el medio año que se añadía era destinado al estudio privado y a la preparación de los actos públicos y demás ejercicios propios para obtener los grados.

Notan los Padres que redactaron el *Ratio studiorum* que precedió al definitivo, que en muchas partes continuaban las clases aun después del trienio, y que esto no era contrario a la mente de San Ignacio, porque «Constitutiones dum dicunt: «Ad Philosophiam minus quam trium annorum spatio satis non erit», non tam cavent ne plus triennio audiatur, quam ne minus» (1).

El trienio filosófico fué, naturalmente, adoptado también por el *Ratio studiorum* definitivo (2).

Y aunque en la modificación que se intentó hacer del *Ratio studiorum* en 1832, tiempo en que los estudios de la Escolástica alcanzaban tal vez su grado máximo de decadencia en todo el mundo, se permitía que la Filosofía se hiciese en dos o tres años; mas esta modificación del *Ratio studiorum* no llegó a proponerse más que como un ensayo, no como una ley que sustituyese a la anterior, y además, en 1853, pasados solamente veintiún años y mucho antes que comenzase la gloriosa restauración escolástica en la Iglesia universal por la Encíclica *Aeterni Patris*, la Congregación General XXII, en su decreto 34, determinaba que a toda costa debía retenerse el trienio para los estudios de Filosofía.

Y actualmente esta es la práctica en todos los Colegios de la Compañía de Jesús; y aunque no se añada el medio año para prepararse para el grado inmediatamente después de la Filosofía, es porque a los que lo han de recibir o han de especializarse en estos estudios o han de ser en ellos profesores, se les da, no medio año, sino un bienio entero, terminada la Teología, para que puedan en ellos perfeccionarse y especializarse. Esto supuesto, podemos dar por sentada la siguiente

CONCLUSIÓN 3.ª—*El tiempo mínimo que se requiere para el estudio serio de las materias que comprende la Facultad de Filosofía es el de un trienio.*

PRINCIPIOS PARA RESOLVER EL PROBLEMA.—Dando, pues, por sentado

(1) *Pachtler*, II, pág. 125.
(2) Regula 7.ª, Professoris Philosophiae.

que las distintas disciplinas comprendidas en la Facultad de Filosofía no pueden enseñarse en menos tiempo que el de tres años, pasemos ya a considerar los criterios o principios que nos pueden guiar para determinar la cantidad e importancia relativa de cada materia en particular. La principal dificultad está en la escasez del tiempo de que puede disponerse para la enseñanza de las materias en el párrafo anterior mencionadas, aun contando con el trienio. Porque hay que tener presente que, durante esos tres años, hanse de ordenar de tal manera las clases, que quede tiempo suficiente para los ejercicios escolásticos, que se estudiarán en la segunda parte de este estudio, y, sobre todo, para el estudio privado, que es indispensable a todo estudiante de Filosofía.

Esto supuesto, pues, por lo que al tiempo se refiere, dos son los principios que podrán guiarnos para resolver en cada caso particular el problema práctico que nos hemos propuesto. *El primer principio* es que el estudio de las Ciencias debe subordinarse al de la Filosofía. Esto exigen las direcciones dadas por la Sede Apostólica, y esto dicta también la razón, si atendemos al fin de los estudios eclesiásticos. Posponer el estudio de la Filosofía al de las Ciencias; contentarse con unas nociones vagas de los problemas filosóficos y de las distintas opiniones que acerca de ellos existen, como se hace generalmente en los establecimientos de enseñanza oficial, y no estudiar a fondo y seriamente la Filosofía escolástica, hasta llegar a ponerse el alumno en condiciones de saber defenderla en presencia de cualesquiera otras opiniones; sería evidentemente abandonar la gloriosa tradición de los estudios eclesiásticos, y ponernos en evidente peligro de errar y de contravenir a las repetidas órdenes que sobre este particular ha dado la Iglesia, especialmente contra los peligros del Modernismo. Si, pues, en cuanto a la profundidad de los estudios hay que sacrificar algo por razón de la escasez del tiempo, esto no ha de ser nada que pertenezca a la Filosofía, sino a las demás ciencias que durante el trienio deben estudiarse; las cuales no tienen otra razón de ser que la necesidad que de ellas tiene la Filosofía escolástica, entendida, no en el sentido de los tiempos de decadencia, sino según la mente de los grandes escolásticos, especialmente de Santo Tomás.

El segundo principio, que es también comúnmente admitido, y al cual puede ser útil recurrir para la solución del problema, es el siguiente: en la carrera eclesiástica hay que dar al estudio de las Cien-

cias todo el tiempo que sea menester para que el sacerdote llegue a poseer aquel grado de conocimientos científicos, que comúnmente tienen los hombres de carrera, de las ciencias que no constituyen su propia especialidad, y que, por lo tanto, suele llamarse con el nombre de «cultura general». Este principio es también en sí evidente, puesto que sería indecoroso y contra la dignidad y prestigio del sacerdote, que en materia de conocimientos científicos no poseyese los que tiene un maestro de escuela bien formado, un abogado, o un militar. Esto dista mucho del grado de conocimientos que posee un especialista en su propia materia, al cual, evidentemente, no han de llegar los que no lo son.

Si se atiende al significado de estos dos principios y se comparan entre sí, se verá fácilmente que ellos no nos ofrecen más que dos aspectos de una misma cosa; porque lo que se requiere para llegar a poseer un grado de cultura general, que no sea el de un especialista, no excede, sino que es ciertamente menos, de lo que se requiere para el estudio de la Filosofía en nuestros días. Porque la Filosofía, principalmente la Filosofía natural, que es el fundamento de la Metafísica, no es más que la Filosofía de las ciencias; y, por lo tanto, en nuestros días, lo mismo que en los de los grandes escolásticos, no puede estudiarse seriamente si no es partiendo de las conclusiones de las ciencias; y el que conozca las conclusiones y los métodos de las ciencias de nuestros días, no hay duda que tiene tanto o más de lo que pueda exigir la cultura general más completa, que no sea la de un especialista.

Por lo tanto, estos dos principios pueden muy bien *reducirse a uno solo* y enunciarse simplemente, diciendo que, en la carrera eclesiástica, hay que estudiar las Ciencias en aquella extensión y con aquella profundidad e intensidad que es menester para el estudio perfecto de la Filosofía natural.

Solución general.—Estribando en este principio, antes de llegar a una solución general del problema propuesto, es menester todavía distinguir bien entre lo que es trabajo de investigación y trabajo de enseñanza. En efecto, una cosa es el método constructivo o de invención, por el cual ha de constituírse y formarse la ciencia en sí misma; y otra muy diferente el método didáctico o de enseñanza, por el cual la ciencia ya constituída y existente es trasmitida al discípulo por el maestro. La investigación filosófica, la construcción de

las ciencias y de la Filosofía natural, evidentemente requieren una extensión y una profundidad que no es posible adquirirla dentro del trienio filosófico, y que hay que proporcionarla al profesor y al especialista, una vez terminados los estudios generales.

Aquí tratamos solamente de lo que se requiere en el discípulo, que trata solamente de estudiar bien la Filosofía bajo la dirección del profesor, y que no pretende investigar y construir la ciencia, sino solamente aprender bien lo que de ella está ya legítimamente construído. Una vez concretada la cuestión en estos términos, en virtud del principio anteriormente sentado, creemos que la solución general que a este difícil problema práctico puede darse, es la siguiente. Hay que estudiar algo de todas y cada una de las ciencias mencionadas en el párrafo anterior, de modo que llegue el discípulo a obtener una idea clara de su naturaleza, de sus métodos, y de sus conclusiones principales, y que son ya verdades ciertas e irreformables, y que más íntimamente ligadas están con las cuestiones filosóficas. Para ello, no es necesario en manera alguna que el discípulo estudie detenidamente todas y cada una de las leyes formuladas por la ciencia de que se trate, ni que conozca los procedimientos por los cuales esas leyes se demuestran o fueron halladas; sino que es suficiente que repare en aquellas que son más a propósito para darle una idea exacta del valor de las conclusiones de la ciencia y de la legitimidad de sus métodos, y que, en cierta manera, pueden servir como de ejemplos y modelos típicos de todo lo demás que omite. Hablando en lenguaje escolástico, expresaríamos esto mismo diciendo que cada ciencia hay que estudiarla *tota, sed non totaliter*.

Para obtener este resultado, no es necesario en manera alguna el abusar de la memoria, haciendo aprender largas listas de nombres al alumno, como se hace, por ejemplo, muchas veces en la enseñanza de la Historia natural, o bien obligándole a retener de memoria multitud de fórmulas químicas, que olvidará a los quince días de haber dado el examen. Es preciso, sí, que el discípulo conozca perfectamente los principios en que estriba el sistemático o naturalista, para clasificar y distinguir sus especies, y aun bueno sería también que, prácticamente y sirviéndose de los libros, por vía de ensayo y bajo la dirección del profesor, hubiese intentado hacer alguna clasificación, o algunos experimentos de Química más notables, o en Biología también algunas preparaciones. Todo esto le ayudaría a conocer me-

jor los métodos empleados y su valor, y a retener mejor lo que le es necesario para el estudio de la Filosofía y para la cultura general. Pero entre esto y lo que se requiere para un especialista, va una distancia muy grande.

Esta manera de proceder, mayormente si está determinada en sus pormenores por un buen programa, sabiamente trazado según estos principios, por hombres eminentes en Ciencias y Filosofía, es la única que hace posible el estudio de las ciencias con fruto dentro de la Facultad de Filosofía, sin detrimento alguno de los estudios de ésta. Las Ciencias, estudiadas de esta manera y con esta subordinación a la Filosofía, son el mejor estímulo que pueda presentarse al discípulo, que de esta manera verá en cada hecho científico que se le explica un problema filosófico, por el que no podrá menos de interesarse.

De no hacerlo así, necesariamente se establece cierta dualidad y aun cierta oposición entre las Ciencias y la Filosofía, la cual no puede menos de ser funesta para los verdaderos progresos en ésta. En la práctica entonces, las Ciencias, que no deberían ser más que auxiliares, se convierten en asignaturas principales; y, sin darnos cuenta, abandonamos el método escolástico en las Facultades de Filosofía, estableciendo en ellas, tal vez sin quererlo, el plan funesto de asignaturas autónomas e independientes, vigente generalmente en los establecimientos oficiales, plan que no sirve más que para agobiar inútilmente al discípulo, haciéndole odiar los estudios por los cuales debería interesarse. Ese fraccionamiento y dispersión, introducidos por el sistema de asignaturas autónomas que no presentan al entendimiento del discípulo aquella unidad y coherencia, que el entendimiento humano, en virtud de su misma naturaleza y manera de ser necesita para entender y retener lo aprendido, es sumamente reprobable, así desde el punto de vista pedagógico como desde el punto de vista científico, y es preciso que quede muy lejos de las Facultades de Filosofía de los centros de enseñanza eclesiásticos, si queremos perfeccionar los estudios siguiendo la tradición escolástica.

En los Seminarios se han de estudiar las Ciencias, y se ha de estudiar la Filosofía; pero de tal manera es preciso estudiar uno y otro que, aunque se enseñen por medio de textos distintos y por distintos profesores, resplandezca en estos estudios aquella unidad de plan y aquella subordinación de las Ciencias a los tratados correspondientes

de la Filosofía natural, que es menester para constituir una síntesis filosófica. Es preciso evitar a toda costa que los estudios del trienio filosófico estén como divididos en dos Facultades autónomas, una de Ciencias y otra de Filosofía; sino que los estudios de ciencia positiva y los filosóficos han de ser únicamente dos partes íntimamente unidas y subordinadas de un todo orgánico y harmónico: la Facultad de Filosofía.

Concretando en breves palabras lo dicho hasta aquí, podemos formular la siguiente

Conclusión 4.ª—*Durante el trienio filosófico, en la enseñanza de las Ciencias, la medida, en cuanto a la extensión y profundidad, debe tomarse de lo que es necesario para el estudio profundo de la Filosofía natural; a la cual deben aquéllas en todo subordinarse, formando con ésta un todo harmónico y compacto. Para evitar el incurrir en los defectos pedagógicos del sistema de asignaturas autónomas, es menester que los estudios de la Facultad de Filosofía se sujeten a un programa bien trazado, según los principios antes expuestos.*

III.—ORDEN POR QUE DEBEN TRATARSE LAS DISTINTAS MATERIAS

Por lo que se refiere a la Filosofía.—El tercer aspecto de la reforma que parece debería hacerse en la Facultad de Filosofía es el del orden por el que las distintas materias deben enseñarse. Por lo que se refiere a la Filosofía, notaremos solamente dos puntos que parece deberían reformarse, conforme a la tradición escolástica y a las conveniencias pedagógicas. Actualmente es casi general el explicar la Criteriología en el primer año después de la Lógica y a continuación la Ontología, que como hemos notado anteriormente en el párrafo primero, es una parte de la Metafísica y ciertamente no fácil. Esta práctica era desconocida de los antiguos. Por lo que se refiere a la Criteriología, porque no trataban expresamente de esta materia; por lo que se refiere a la Ontología, porque la trataban indefectiblemente en la Metafísica, después de haber explicado la Física. Por otra parte, la introducción de estos tratados después de la Lógica y antes de la Filosofía natural presenta serias dificultades pedagógicas que sería fácil evitar, si ambas materias se explicasen después de la

Filosofía natural. Y en realidad este es el sitio que de derecho les corresponde. En cuanto a la Criteriología, porque esta parte moderna de la Filosofía supone evidentemente, no sólo una infinidad de nociones psicológicas, sino también muchas de las soluciones que la Psicología racional escolástica no dará, sino después de un profundo estudio. Se dirá que las verdades que enseña la Criteriología son fundamentales, puesto que en ella se asienta la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas y la legitimidad de nuestras certezas; y que, por lo tanto, es conveniente que se estudien antes de cualquiera otra parte de la Filosofía. Es esto verdad desde el punto de vista del método constructivo; puesto que si las conclusiones de nuestra Criteriología fuesen falsas, todos nuestros raciocinios y ulteriores deducciones dejarían de subsistir por falta de fundamento. Pero aquí no se trata del método constructivo, sino del pedagógico, o sea del orden más conveniente para enseñar las distintas partes de la Filosofía, y para esto no es ningún inconveniente, antes al contrario es una gran ventaja, el partir de las conclusiones del sentido común, que encontrarán su mejor confirmación después de la Psicología, cuando el discípulo conozca más perfectamente los términos del problema crítico, y pueda caer más fácilmente en la cuenta de la falta de fundamento de los sistemas idealísticos y criticistas que pretenden sembrar la duda, investigando los fundamentos científicos de nuestras certezas.

En cuanto a las materias que forman en gran parte los modernos tratados de Ontología, cualquiera que tenga alguna experiencia en la enseñanza de la Filosofía habrá podido convencerse de lo difícil que es a los alumnos de primer año entender perfectamente, por ejemplo, el tratado *De causis* y el *De universalibus,* por falta de lo que han de ver luego en la Cosmología y en la Psicología. En efecto, por lo que se refiere al primero, ¿cómo es posible dar a entender lo que es la causa material y la causa formal, antes de haber visto en Cosmología la teoría del Hilomorfismo y sus fundamentos científicos? Y en cuanto al segundo, basta reparar en que la cuestión de los Universales, una de las más difíciles de toda la Filosofía, y que ha sido por largos siglos disputada, comprende tres aspectos bien distintos y al mismo tiempo íntimamente relacionados entre sí: el aspecto lógico, el psicológico y el criteriológico. Estudiar este último antes de conocer perfectamente el anterior, es evidentemente un gran inconveniente para los discípulos, quienes, por lo menos en su mayor parte,

no llegan a caer en la cuenta de lo que se trata, hasta después de haber estudiado la Psicología.

En contra de la práctica actualmente seguida está, además, la tradición unánime de la Filosofía escolástica, y podría demostrarse hasta no dejar lugar a duda, que el haberse recientemente introducido la Ontología después de la Lógica y desgajándose de la Metafísica, que es el lugar que le corresponde, es debido al predominio de dos tendencias contrarias al Escolasticismo, e igualmente reprobables: una, antigua, a mezclar íntimamente la Lógica con la Metafísica; y otra, más reciente y nacida fuera del campo Escolástico, la de dar la preferencia al método sintético y deductivo sobre el método experimental.

En cuanto a la primera, ya Fonseca, el gran metafísico, llamado el Aristóteles de Coimbra, escribe (1) que es calamitosa la introducción de materias metafísicas en la Lógica, y que no se hace esto sin gran detrimento de la juventud estudiosa. Y los Padres de la Compañía de Jesús que fueron consultados para la organización de los Estudios de la Orden, hablan con frecuencia en el mismo sentido. Sus testimonios son claros y precisos, y pueden verse en *Monumenta Paedagogica, S. J.* Asímismo, tanto el proyecto del *Ratio Studiorum* publicado en 1586, como el texto definitivo de 1599, se acomodan perfectamente a la tradición antigua, mandando al profesor de Lógica que se contente con dar solamente algunas nociones más fáciles de Metafísica, reservando lo principal y más difícil para después de la Filosofía natural (Regula 5.ª Professoris Logicae).

Que la *Ontología*, en cuanto al nombre y lugar que ocupa, es una infiltración hecha en la Filosofía escolástica moderna por los cartesianos y leibnizianos, podría demostrarse con muchas citas de autores que mencionamos en el artículo *Ontología* de la Enciclopedia Espasa, que por abreviar no repetiremos aquí; y la inoportunidad de la reforma introducida principalmente por el leibniziano Wolf, la reconocen autores neoscolásticos tan célebres como el P. Tilman Pesch, el P. Hugon, y el Cardenal Mercier.

Mas lo dicho creemos que basta para justificar la conclusión siguiente:

Conclusión 5.ª—*Tanto la Criteriología como las materias que en gran parte comprende la actual Ontología no deben tratarse antes de haberse enseñado la Psicología.*

Orden que ha de guardarse en la enseñanza de las ciencias.—Una vez determinado el orden por el que se han de enseñar las distintas partes o tratados de Filosofía, es fácil ver el orden que ha de seguirse en la enseñanza de las Ciencias, si se tiene presente lo que anteriormente queda dicho acerca de su finalidad y de su subordinación

(1) *Metaph.*, Prooemio.

a la Filosofía. De ello resulta evidentemente que una reforma de la Facultad de Filosofía, por lo que se refiere a las Ciencias, debería procurar que éstas se enseñasen antes del tratado correspondiente al cual principalmente están subordinadas, o por lo menos simultáneamente. Y como quiera que a la Lógica ha de seguir, según lo dicho, la Cosmología, que tiene por ciencias subordinadas las Matemáticas, la Química y la Física, por éstas conviene comenzar, siguiendo después las ciencias biológicas, entre las cuales ha de contarse la Psicología experimental, que podría enseñarse simultáneamente con la racional; y a continuación debería tratarse la parte científica correspondiente a los tratados de Pedagogía, Sociología y Estética o Arte cristiano, materias que tienen cabida en tercer año juntamente con los correspondientes tratados filosóficos, que, según se dijo en el párrafo I, deben estudiarse en tercer año juntamente con la Etica y la Metafísica. En la imposibilidad de descender aquí a detalles más particulares, nos contentaremos con formular respecto de las ciencias la siguiente

Conclusión 6.ª—*En la Facultad de Filosofía se ha de procurar que el orden por el que las diversas ciencias se enseñan sea tal, que cada una de ellas se explique antes de su correspondiente tratado filosófico, o por lo menos simultáneamente con él.*

Fernando M.ª Palmés.

(Continuará.)

LA CULTURA LITERARIA DEL CLERO VISIGODO

I

El tema que anunciamos en este artículo no deja de ser sugestivo, y si le hubiéramos de abarcar en toda su extensión, necesitaríamos demasiadas páginas de la revista. Por eso hemos de ceñirnos a tratarlo en síntesis, dejando para una obra que preparamos el estudiarlo más a fondo y en sus múltiples aspectos.

Las noticias y datos que aquí aportamos, los hemos cogido más que de las obras de los escritores visigodos, de su correspondencia íntima; la cual nos da a conocer no sólo el ansia que aquellos hombres sentían por ensanchar el campo de su cultura, sino también su mutua comunicación espiritual, las preocupaciones de su alma, los sentimientos más recónditos de su corazón; que, aunque aquellos esclarecidos varones se llamaran Braulios, Eugenios e Isidoros (y fueran santos), llevaban dentro de sí un alma como la nuestra, expuesta a los vaivenes y zozobras de la vida, con sus altos y bajos, con sus alegrías y tristezas (éstas siempre en mayor abundancia) y con el deseo innato de hallar la felicidad.

La floración de este movimiento intelectual comienza en el siglo V y se extiende hasta la invasión de los árabes el año 711. La irrupción en España de los Suevos, Vándalos y Alanos en 409 y las de los Godos un poco más tade, amenazaban con acabar por completo con la cultura del mundo antiguo; pero gracias al clero y a los monjes se salvaron los clásicos, y las obras de los primitivos Padres de la Iglesia. Entre los que más trabajaron por trasmitirlos a la posterioridad hay que contar a los clérigos visigodos españoles. En sus escritorios los copiaron esmeradamente, y en sus armarios los custodiaron con singular craiño.

Una de las características de su cultura, fué el contacto que siempre guardaron con el extranjero, evitando ese aislamiento mortal, que agosta en flor las mejores iniciativas y estrecha a límites reducidísimos el campo del saber. En esto no hacían más que seguir las huellas de sus antepasados.

Conocemos la correspondencia de las iglesias de Astorga, León y Mérida el año 254 con Roma y con el gran obispo de Cartago, el mártir San Cipriano, a propósito de la apostasía de los obispos libelláticos, Basílides y Marcial. Conocemos la comunicacion que tuvo con el Oriente el célebre Osio, Padre de los Concilios y consejero de Constantino; la visita que hizo Pablo Orosio a San Agustín en Hipona y a San Jerónimo en Belén por encargo del primero; la famosa peregrinación a Palestina de la intrépida virgen gallega, Eteria, de la que nos ha dejado ella misma una descripción encantadora que se conserva en un solo códice de la Biblioteca de Arezzo en Italia; el viaje a Tierra Santa del cronista Idacio, obispo de *Aquas Flavias* (hoy Chaves, en Portugal) donde trató a San Jerónimo y al famoso historiador Eusebio.

Pero nada tan hermoso como la carta que el presbítero Avito, natural de Braga, escribió a su obispo Balconio y a todo el clero y fieles de la misma ciudad, estando en Jerusalén hacia el año 415.

«Al bienaventurado y amantísimo siempre en el Señor, obispo Balconio, a todo el clero y a los fieles de la Iglesia de Braga, Avito presbítero: salud eterna en el Señor.

»Os ruego y suplico que os acordéis de mí, como yo lo hago continuamente de vosotros, sin poder apartaros de mi memoria, compadeciéndome con mi dolor de vuestras tribulaciones y derramando sin cesar lágrimas abundantes en estos Santos Lugares por las desgarraduras de nuestra patria. Dios quiera restituíros la libertad, ya que os prueba de tal suerte, o por lo menos dé mansedumbre a aquéllos que permitió salieran vencedores. Por lo que a mí hace, bienaventurados hermanos, el Señor es testigo de que más de una vez he pensado ir a vuestro lado para padecer las desgracias con vosotros o gozar de vuestra felicidad; pero mis deseos se han frustrado por haberse extendido ya por todas las Españas el enemigo. He temido que, detenido en alguna parte, me privara de la estancia en estos Santos Lugares, y no pudiera llegar hasta vosotros, pagando así la pena de mi audacia irracional. Pero el Señor se ha compadecido de mí por vues-

tros merecimientos, haciendo que viniera aquí, enviado desde Africa, mi queridísimo hijo y compresbítero, Orosio» (1).

A continuación les dice que les envía por su medio unos huesos y un poco de polvo del protomártir San Esteban, cuyos restos acababan de descubrirse por entonces, con el relato de la invención escrito en griego por el presbítero que los encontró y traducido por él mismo. Este último dato atestigua que Avito sabía la lengua de Homero.

Un poco más tarde y sin salir de la iglesia de Braga tropezamos con su célebre Obispo, San Martín, una de las lumbreras mayores de su época. Era natural de la Panonia, región que se extendía entre el Danubio y el Ilírico, comprendiendo parte de la Hungría y de la Servia actuales. Había viajado mucho por el Oriente y en Palestina recibió el hábito de monje. Desde allí vino a España, no se sabe por qué ni cuándo a tiempo fijo, fué Obispo de Braga hacia los años 572-580, fundó en Galicia y la Lusitania muchos monasterios, según testimonio de San Isidoro, y trabajó denodadamente en la conversión de los suevos (2).

San Martín conocía perfectamente el griego y una prueba palmaria de ello, la tenemos en la traducción que hizo al latín de las *Sentencias de los Padres de Egipto* escritas originariamente en aquel idioma (3). Había leído además a San Agustín, San Hilario de Poitiers, las obras de los Padres de la Iglesia Oriental y los Sínodos allí celebrados, a los que hace varias veces referencia. Al defender, en una carta al Obispo Bonifacio, el Bautismo administrado por triple inmersión, cita los comentarios de San Jerónimo a la Epístola de San Pablo a los Gálatas y la pasión de San Silvestre (4). En la obra *De la corrección de los rústicos* (5), dirigida a cortar las supersticiones que practicaban los campesinos gallegos, es tal la erudición mitológica que acumula, que se ve bien a las claras que estaba familiarizado con el mundo clásico griego y latino. Sin embargo, su autor favorito fué Séneca el joven, oriundo de Córdoba y preceptor de Nerón. En

---

(1) Flórez. *España Sagrada*, t. 15, 1759, pág. 374.
(2) Ibid., pág. 111.
(3) Ibid., pág. 433.
(4) Ibid., pág. 423.
(5) Ibid., pág. 425. De esta obra publicó Caspari una edición crítica, titulada: *Martins von Bracaras Schrift, de Correctione rusticorum*, Cristiania, 1883.

los tres libros del filósofo pagano acerca de la *Ira* está calcado el tratado que con el mismo título escribió San Martín (1); y en un trabajo del propio Séneca, hoy perdido, se inspiró para redactar su *formula de la vida honesta* (2). El primero de dichos escritos lo emprendió a instancias del rey Mirón, al que en la dedicatoria llama gloriosísimo, tranquilísimo e insigne por su piedad y fe católica; el segundo a ruegos del Obispo Vitimiro.

Es lástima que se nos haya perdido una colección de cartas, a las que alude San Isidoro y que había leído él (3), pues en ellas hubiéramos a buen seguro sorprendido citas de valor para nuestro intento, y los nombres de los personajes con quien estuvo el Santo en comunicación espiritual.

Lo que fué San Martín de Braga para los suevos, eso fué San Leandro para los visigodos. Arzobispo de Sevilla desde el año 584 aproximadamente, trabajó con ahinco en su conversión hasta su muerte, acaecida en 601, logrando reducir a Hermenegildo y a su hermano Recaredo, quien en el tercer Concilio nacional de Toledo, celebrado el 8 de mayo del 585, abjuró el arrianismo y se pasó al catolicismo con toda la gente goda.

Pero antes de lograr estos resultados, hubo Leandro de padecer el destierro, a que le condenó Leovigildo, dirigiéndose a Cartagena por los años de 582, donde dominaban aún los bizantinos o imperiales. Estando en esta ciudad, determinó emprender el viaje a Constantinopla, para ver si por medio del emperador Tiberio se arreglaban las disensiones existentes entre visigodos y latinos españoles, y se salvaba la religión católica. Al llegar Leandro a aquella hermosa ciudad, encontró allí a un personaje célebre, que había ido de Roma a pedir auxilio contra los Longobardos, y había de sentarse unos años más tarde en la Cátedra de Pedro, con el nombre de Gregorio. Ambos a dos abundaban en los mismos sentimientos de recogimiento y fervor; por lo cual, apenas se conocieron, se penetraron sus almas, uniéndose con estrecha amistad, que duró toda la vida.

---

(1) Flórez. *España Sagrada*, t. 15, 1759, pág. 406.

(2) Ibid., pág. 383.

(3) *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker.* Eine Quellenkritische Untersuchung der Schriften. *De Viris illustribus* des Isidor von Sevilla und Ildefons von Toledo von Gustav von Dzialowski, Münster i. W, 1898, pág. 58. En lo sucesivo citamos siempre esta edición que es el segundo cuaderno del volumen IV, de la publicación: *Kirchengeschichtliche Studien*, Herausgegeben von Dr. Knöpfler, Dr. Schrörs, Dr. Sdralek.

Gregorio abrió su corazón atribulado a Leandro, y determinaron vivir juntos bajo un mismo techo con los compañeros que el primero había llevado de Roma y observando la regla monástica. En este mutuo trato pudo ver Leandro el talento extraordinario de Gregorio, y le animó a que escribiera una exposición del libro de Job, él que tan a fondo conocía la Sagrada Escritura y tanto sabía de penas.

Emprendióla, en efecto, Gregorio, dedicándosela a su amigo Leandro en una carta que sirve de prólogo. Allí le dice, entre otras cosas: «Ya hace tiempo, bienaventurado hermano, que derramé en tu corazón todo cuanto malo tenía dentro del alma, cuando nos conocimos en Constantinopla, estando yo allí por orden de la Sede Apostólica, y tú para arreglar lo referente a la fe entre los visigodos... Entonces me importunaste, juntamente con los hermanos que vivían con nosotros, como recordarás, a que expusiera el Libro del bienaventurado Job, declarando, en la medida de mis fuerzas, los profundos misterios en él encerrados... No cabe duda que ésta fué una inspiración divina, a fin de que comentara al herido Job el que está sangrando; y, ciertamente, mis tribulaciones deben de enderezarse a que pueda mejor conocer al atribulado (1).» Esta exposición del libro de Job, escrita por el gran Papa, ha pasado a la posteridad con el nombre de *Morales* de San Gregorio Magno.

La obra está dividida en seis tomos o partes, que contienen treinta y cinco libros. Por su grande extensión no pudo acabarla su autor de una vez. Al principio la redactó en forma de homilías, y así estaba compuesto el ejemplar que trajo a España Leandro hacia el 585. Pero no contentando ni a él ni al Arzobispo de Sevilla la forma homilética, se decidió Gregorio a exponerla en forma de comentario. Escribiendo a su amigo el año 591, le dice que la ha terminado; pero que no se la manda por no tenerla completamente transcrita y no poder esperar el correo a que se acabe (2). El 595 se la envía, pero sin la tercera y cuarta parte, bien porque aun no les había dado el Santo la última mano en la corrección, bien por no tener copia de las mismas preparada al efecto (3). Gregorio ultimó la redacción definitiva hacia el 597, según se deduce de que en el capítulo once del libro veinti-

(1) Migne. PL. tomo 75, col. 510.
(2) Ibid., tomo 77, col. 498.
(3) Ibid., col. 779.

siete menciona la conversión de Inglaterra (1), que tuvo lugar ese año. Quizás por ese tiempo debió de expedirla a Leandro, pues en la carta que le dirigió en 599 anunciándole el envío del palio (2), para nada se refiere a los *Morales*, cosa inexplicable de no habérselos mandado ya antes en su totalidad.

Es increíble el interés que esta obra despertó en España. Al desembarcar Leandro en Cartagena, enteró de ella a su Obispo Liciniano, el cual cogió la pluma y escribió a San Gregorio de esta suerte:

«Al bienaventurado Señor Gregorio, Papa, el Obispo Liciniano: *El Libro de las Reglas*, escrito por Vuestra Santidad, que ha llegado a nosotros con la divina gracia, le hemos leído con tanto más gusto, cuanto que en él hemos hallado normas admirables para el espíritu... Hace unos años, volviendo Leandro, Obispo de Sevilla, de la ciudad regia (Constantinopla), nos visitó de paso, y nos dijo que tenía unas homilías compuestas por vuestra beatitud, acerca del libro del Santo Job... Algo más tarde le enviasteis una carta sobre la triple inmersión (en el bautismo), en la que decís que os desagrada la forma de la obra, y que, con mejor acuerdo, habéis decidido ponerla seguida en forma de comentario. Es cierto que poseemos los seis libros de San Hilario, Obispo de Poitiers, que tradujo al latín del texto griego de Orígenes, pero no está todo expuesto según el orden del libro del Santo Job. Y no deja de admirarnos que un hombre tan docto y Santo tradujera las necedades de Orígenes sobre los astros; pues a mí, beatísimo Padre, nadie me podrá persuadir que los astros del cielo son espíritus racionales, cuando me consta por la Escritura que no fueron creados ni entre los ángeles, ni entre los hombres. Dígnese, por lo tanto, vuestra Beatitud, enviar a mi pequeñez la obra del *Libro del Santo Job*, y los otros de tema moral, mencionados en el *Libro de las Reglas*; porque tengo deseos de seguir aprendiendo hasta mi vejez, como dice tu Gregorio [sin duda el Nacianceno]. Que el Dios Trino, accediendo a nuestros deseos, conserve incólume, beatísimo Padre, vuestra corona, para enseñar a la Iglesia.» (3)

San Isidoro poseyó esta obra, y en el capítulo dedicado a San Gregorio en su tratado sobre los *Varones ilustres*, por él conocidos,

---

(1) MIGNE. PL., tomo 76, col. 414.
(2) MIGNE. PL., tomo 77, col. 1.050.
(3) IBID., col. 599.

habla de ella en los siguientes términos: «El mismo Gregorio comentó, a ruegos del Obispo Leandro, el *Libro del bienaventurado Job*, en sentido místico y moral, y explicó toda su historia profética en treinta y cinco libros, con soberana e inextinguible elocuencia. Los misterios ocultos que allí se descubren, los preceptos que allí se dan para suspirar por la vida eterna, el ornamento del lenguaje con que todo resplandece, no habrá nadie, por sabio que sea, que lo pueda explicar, aunque todos sus miembros se convirtieran en lenguas.» (1)

Difícilmente se podría hacer un elogio más encomiástico de la obra del gran Papa. San Isidoro se benefició además mucho de ella.

Precisamente uno de los capítulos más interesantes de nuestra historia literaria es la vida que los *Morales* de San Gregorio tuvieron en nuestra patria y el influjo que ejercieron, tanto en las obras de carácter teológico de nuestros autores, como en la formación espiritual de las almas. El Padre Serrano, O. S. B., publicó hace unos años dos artículos sobre este tema en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* (2), de mucha importancia y bien documentados, que desgraciadamente han quedado casi en el olvido. Aunque sus resultados no son definitivos, ha logrado con todo recoger no pocos datos acerca de este problema, que nosotros vamos a resumir aquí; porque aparte del valor que por sí mismos tienen, quizás sirvan de estímulo a alguno de nuestros lectores para ahondar más en el tema, y de ejemplo para llevar a cabo estudios similares sobre puntos parecidos.

El gran arzobispo de Sevilla extractó de los *Morales* de San Gregorio el resumen que incluye en la parte sexta, cap. II, núm. 2, de las *Etimologías*, que lleva por título: *De los libros y oficios eclesiásticos*. En la parte octava de la misma obra acude a la exposición de San Gregorio para explicar el nombre de Dios, *qui est*, sus atributos, lo que son los Angeles y demás jerarquías de espíritus puros; en la parte décima, titulada *Alfabeto de ciertas voces*, toma prestada al mismo escrito la interpretación de la palabra *misericordioso* y de otras varias. Utiliza asimismo los *Morales* en sus *Alegorías* de las

---

(1) *De Viris illustribus*, cap. XL, pág. 67.

(2) *La obra «Morales de San Gregorio» en la literatura Hispano-goda*. Apuntes. Tomo 24, 1911, págs. 482-497.—*Traducciones castellanas de los «Morales» de San Gregorio*. Tomo 25, págs. 389-405.

Sagradas Escrituras, al dar la exégesis de Dan, Job, Eliud, etc.; de allí toma la diferencia entre la prevaricación de los Angeles y del hombre en sus dos *Libros de las diferencias* o *Propiedad de las palabras*. (Lib. II, núm. 15.) En el trabajo sobre el *Nacimiento y muerte de los Patriarcas* resume, de la misma obra, la noticia biográfica de Job, y en los *Proemios al Viejo y Nuevo Testamanto*, el prólogo que pone al mismo libro, y la significación alegórica de los personajes que en él salen. Capítulos enteros cita en sus *Cuestiones sobre el Antiguo Testamento*, y, finalmente, sus *Tres libros de las sentencias* o *del soberano bien* están tejidos, según frase de San Braulio, «con flores de los libros *Morales* de San Gregorio» (1).

En los tiempos posteriores se acrecentó, si cabe, la fortuna de la obra del gran Papa en España. Tajón calca en ella sus *Cinco libros de las sentencias*, y emprende un viaje a Roma para traer a España los escritos gregorianos que no se hallaban en nuestra patria. Este viaje científico de Tajón ha sido muy mixtificado. El anónimo de Córdoba o Pacense, como se le llama a veces, o, mejor, el autor de la *Continuatio Hispana*, que escribía un siglo después de este acontecimiento, narra que la misión de Tajón tuvo por fin buscar la parte de los *Morales* de San Gregorio, que faltaba en España, y que, habiendo llegado a la ciudad eterna y dilatándose el Papa Martín I en despacharle por sus muchas ocupaciones, y por no ser fácil hallar los códices deseados en el Archivo Vaticano, se pasó Tajón toda una noche en la Basílica de San Pedro, rogando al Señor le manifestara dónde estaba el tesoro que buscaba. Escuchó Dios su súplica y se lo reveló. Enterado de ello el Pontífice, le dió toda clase de facilidades para copiar los manuscritos apetecidos. Hízolo Tajón por su propia mano, y tornó con las copias a España (2).

Esta leyenda ha sido triturada por el P. Serrano en un artículo bien fundamentado (3), en el que prueba que, habiendo San Isidoro utilizado en todas sus partes los *Morales* de San Gregorio, es inexacto que faltara nada de ellos, por lo menos en algunos de los manuscritos españoles. ¿Cómo creer, además, que en Roma no supieran dónde se encontraba una obra tan excepcional, a los pocos años de

(1) Migne. *PL.*, tomo 81, col. 15.
(2) MGH. *Auctorum Antiquisimorum Chronica Minora*, IX, 1; págs. 341-342.
(2) *Una leyenda del Cronicón Pacense (Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos;* 1909, tomo XX, págs. 401-420.)

haber muerto su autor? Lo que hay de cierto en todo esto es que Tajón fué a Roma a copiar las obras de San Gregorio, que no existían en España, y llegado allí, las copió por su propio puño y, enriquecido con ellas, emprendió su viaje de vuelta. Precisamente San Isidoro, al hacer el elogio del gran Papa, dice expresamente, después de haber mencionado el *Libro de la Regla pastoral*, los *Morales* y *Algunas cartas* (que era lo único que él conocía): «Se cuenta que el mismo santísimo varón escribió otros *Libros Morales* y expuso en *homilías* al pueblo todo el texto de *Los Cuatro Evangelios*, obra que yo no conozco. Feliz, mil veces feliz el que ha podido lograr conocer todos sus estudios» (1).

El autor de la *Continuatio Hispana* afirma que la embajada de Tajón se realizó a impulsos del rey Chindasvinto; pero nada de esto dicen ni el mismo Tajón en la carta en que da cuenta de su viaje a Eugenio (2), Arzobispo de Toledo, ni los documentos contemporáneos. Creemos que no será aventurado suponer que la idea la recibió el presbítero español de las palabras citadas de San Isidoro. En efecto, a los quince o veinte años de haberlas escrito el gran Arzobispo de Sevilla, redactó San Ildefonso de nuevo el elogio de San Gregorio, inspirándose en lo que de él había dicho Isidoro, pero añadiendo por su propia cuenta: «Escribió, además, este excelentísimo doctor, exceptuando los opúsculos mencionados por Isidoro, de buena memoria, otros libros morales, a saber: *Veintidós homilías sobre el profeta Ezequiel*, distribuídas en dos libros, en las que diserta ampliamente en sentido místico y moral, y con abundancia de frase, sobre las divinas Escrituras. El Libro de Salomón, que se intitula *Cantar de los cantares*, lo recorre todo, exponiéndolo desde el punto de vista moral. Dió al público también cuatro libros acerca de la vida de los Padres que vivían en Italia, reunidos en un solo volumen, al que llamó *Libro de los diálogos*. Los misterios que en ellos se esconden y los documentos admirables que allí hay para encender el amor por la vida celestial, lo puede fácilmente ver el estudioso. Existen asimismo muchas cartas dirigidas por él a distintas personas en estilo claro y limado; el que las leyere, advertirá francamente que fué un hombre de purísima intención para con Dios y de un celo ardentísimo de las almas. Todas

(1) *De Viris Illustribus*, cap. XL, pág. 67.
(2) *España Sagrada*, tomo 31, pág. 168.

estas cartas puestas en un volumen, determinó llamarlas *Registro*. Se dice que compuso otros Opúsculos, pero no han llegado hasta nosotros» (1). ¿Sería aventurado afirmar que las obras copiadas por Tajón en Roma, poco antes de que escribiera San Ildefonso lo anterior, eran algunas de las citadas por el Arzobispo de Toledo y desconocidas de San Isidoro? Tanto más, cuanto que Tajón aprovecharía el viaje y no se contentaría con transcribir una que otra, sino todas las que cayeran en sus manos. De hecho en sus *Cinco libros de las sentencias* aduce, aparte de los Morales, varios pasajes de la *Regla pastoral* y de las *Homilías sobre Ezequiel y los Evangelios*.

Prosiguiendo la historia de la supervivencia de los Morales en la literatura hispana, podemos señalar el influjo que ejerció en el tratado *De cognitione Baptismi*, de San Ildefonso; en el *Prognosticon futuri saeculi* y en el *Antikeimenon*, de San Julián; en la *Confesión de fe*, de San Félix, Obispo de Urgel; en el *Memoriale sanctorum*, de San Eulogio; en la correspondencia sostenida por Juan, Arzobispo de Sevilla, con Alvaro de Córdoba; en el *Indiculus luminosus* de este último, y en el tratado de D. Lucas de Tuy contra los albigenses.

Aun subsisten varios códices antiguos, en que se nos conserva la obra. El P. Serrano hace mención de tres, que se hallan en la Biblioteca de El Escorial, pertenecientes al siglo XIII: uno de la Nacional de Madrid, escrito por Florencio en Baralangas, cerca de Burgos, el año 945, y dos de la Catedral de Toledo, uno del siglo X y otro del XII; pero se podrían señalar otros varios, si se hiciera una investigación cuidadosa. Desde luego, en el Archivo de la Real Colegiata de San Isidoro, de León, existen dos más, a saber: el copiado por Baltario en el escritorio de San Vicente, de la región leonesa, el año 951, y otro del siglo XII. A la Real Academia de la Historia ha ido a parar uno que se copió en el siglo X, en el Monasterio de San Millán de la Cogolla, y a Manchester de Inglaterra el transcrito en Cardeña el año 914 por el diácono Gómez para el abad Damián. Aun se podrían encontrar nuevos ejemplares, investigando otras Bibliotecas y Archivos; pero baste notar que en los catálogos medioevales españoles está registrada nada menos que ochenta veces (2).

Ni se redujo a ese tiempo su vida e influjo. Los *Morales* fueron

---

(1) *De viris illustribus*, cap. I, pág. 131.

(2) Véase el índice de Berr, *Handschriftenschätze Spaniens*, Viena, 1894, pág. 635.

traducidos al romance en el siglo XIV. La primera de estas traducciones, que se nos conserva en varios códices de la Biblioteca Nacional y de El Escorial, es anónima. La otra, en cambio, salió de la pluma del célebre Canciller, D. Pedro López de Ayala, hecha expresamente para la formación de sus hijos. Uno de estos ejemplares, en tres volúmenes, en vitela, que aun existen en la Biblioteca Nacional de Madrid, con la signatura Bb, 53, 54, 55, formaba parte de la Biblioteca de la Reina Isabel la Católica. Ayala aprovechó los *Morales* en su *Rimado de Palacio*, y compuso un *Florilegio* o colección de sentencias breves entresacadas de ellos.

Otra traducción hizo el Licenciado Alfonso Alvarez de Toledo, dedicada a Don Alonso Manrique, arzobispo de Sevilla. La primera edición de esta versión salió a luz en 1515. Juan Cromberger daba la segunda en Sevilla el año 1527, y volvió a reproducirse en 1534 y 1549. Uno de los ejemplares más conocidos de esta traducción es el utilizado y acotado por Santa Teresa, que se conserva en Avila, y sobre el que la Santa recostaba su cabeza cuando estaba cansada. Sabemos que la simpar escritora se benefició no poco de esta obra; y se podría hacer un trabajo precioso (como ya indicaba el P. Serrano) estableciendo taxativamente lo que la Santa tomó de ella para sus escritos.

* * *

Volviendo de nuevo a los tiempos visigodos, sabemos que la adquisición literaria de Tajón en Roma despertó el interés de los sabios españoles; y al enterarse de ello San Braulio, le escribió inmediatamente, pidiéndole las obras que había traído consigo para copiarlas en su escritorio de Zaragoza, con la promesa de devolvérselas cuanto antes (1).

San Braulio tuvo en este movimiento intelectual una parte principalísima, no por sus propios trabajos, sino por el ánimo que infundió a sus compañeros y por el ahinco que siempre puso en enriquecer su biblioteca. Toda su correspondencia está llena de noticias referentes a libros y manuscritos. El Rey Recesvinto le envió un Códice, cuyo contenido ignoramos, para que lo corrigiera, y el Santo le responde:

«A nuestro glorioso Señor, el Rey Recesvinto, Braulio, siervo in-

(1) *España Sagrada*, tomo 30, 1775, pág. 382.

útil vuestro y de los siervos de Dios.—La tardanza en cumplir lo prometido es cierto género de mentira; por eso quiero justificar la mía en esta ocasión. Las equivocaciones del Códice que me envió para enmendarlo son tales, que parece haberse aunado todas las fuerzas contra mi pobre ingenio; y al querer vencerlas, la misma vista, indecisa, como que se volvía contra mí y multiplicaba la obscuridad. El ímprobo trabajo que en la corrección he puesto, los sinsabores que me ha proporcionado, las veces que he perdido la esperanza de poderlo terminar y desfallecido por diversas enfermedades, lo he dejado para volverlo de nuevo a emprender, espoleado por el mandato regio, añadiendo versos y borrando letras, creo lo comprenderá Vuestra Majestad. Porque está tan lleno de descuidos de los copistas, que apenas hay una frase que no necesite enmienda; así que hubiera sido más breve escribirlo de nuevo, que corregirlo. Entérenos Vuestra Majestad de la prosperidad de sus reinos, pues tenemos grandes deseos de saber noticias, y entre tanto pedimos al Dios Omnipotente se sirva conservar bien y feliz a Vuestra Clemencia» (1). A esta carta respondió el Rey con otra en un estilo ampuloso y muy de la época. Algo más tarde le anuncia Braulio en una segunda epístola el envío del manuscrito corregido, a la que contesta el Rey, dándole las gracias más expresivas y alabando su bondad y diligencia (2).

San Fructuoso monje del Vierzo y obispo de Braga hacia el año 556 se dirige a Braulio en cierta ocasión rogándole «que haga el favor de mandarle las Colaciones de Casiano, la vida de San Honorato y Germano y la que él había escrito de Emiliano, que no se encontraban por aquellas tierras. Las siete Colaciones de Casiano, prosigue, dirigidas a Joviniano, Minervio, Leoncio y Teodoro ya las tenemos gracias a los cristianos; las que nos faltan son las diez que enderezó a Heladio y Leoncio, obispos, y las siete que asegura haber hecho para San Honorato y Euquerio» (3). Al mismo tiempo le hace una porción de preguntas sobre ciertas dudas en la interpretación de las Escrituras. San Braulio responde primero a éstas, basándose en San Agustín, San Jerónimo y San Euquerio; y añade que acerca de esas cuestiones había leído otros muchos tratadistas, pero que no se acordaba en qué obras; por fin contesta a la demanda de las *Colaciones*

(1) *España Sagrada*, tomo 30, 1775, pág. 375.
(2) *Ibid.*, págs. 375-377.
(3) *Ibid.*, pág. 384.

con estas palabras: «Resueltas las dificultades, pasemos a hablar de los Códices, que me pedís. Desgraciadamente no los tengo duplicados, es más, de algunos ni siquiera encuentro ejemplares en mis armarios. Me los han quitado y mis ocupaciones me han impedido buscarlos. Con todo, si Dios fuere servido, y me acompaña la vida, espero dar con ellos y poder mandároslos». No os aterre ni amilane la obscuridad que actualmente padecéis...; porque la Provincia, que habitáis, se precia de traer su origen de Grecia, que es la maestra de las letras y del ingenio. De ella proceden, si recordáis, los elegantísimos y doctísimos varones, Orosio presbítero, Toribio obispo, Idacio, Carterio, honorable por su ancianidad y Pontífice de gran erudición (por no mencionar a otros muchos)» (1).

El cuidado que tenía Braulio por enriquecer su biblioteca, lo demuestran estas frases dirigidas a San Millán, abad del Monasterio de la Cogolla en la Rioja: «Te ruego, le dice, me envíes para copiarlo el *Libro de Apringio*, obispo Pacense, sobre el Apocalipsis, porque lo ando buscando por todas partes, y en ninguna lo encuentro. A vosotros os será fácil obtenerlo en esa, dado vuestro poder y la celebridad de vuestra ciudad. Haced el favor de buscarlo, aunque no lo tengáis vosotros y enviádmelo. Me acuerdo que hace tiempo lo poseía el Conde Lorenzo. Buscadlo, pues, y cumplid mis deseos, que yo haré se transcriba y se os devuelva lo más pronto posible» (2). Desgraciadamente el Códice no fué hallado. Emiliano se lo comunica así a Braulio:

«He buscado con toda diligencia el libro que me pedíais, Dios lo sabe Dios; y he dado órdenes para que se buscara entre los volúmenes del Conde Lorenzo, pero todo ha sido inútil, porque, si bien es verdad que nos preocupamos por la conservación de la Biblioteca del Conde, pero, como vos bien sabéis, no pudimos impedir se dispersara» (3). Precisamente este Comentario de Apringio sobre el Apocalipsis debió extenderse muy poco y aun hoy día es de los libros más raros de la antigüedad, no conociéndose más que un códice incompleto, que se conserva en Copenhague, dado a luz en 1900 por el P. Férotin, O. S. B. (4). El interés de esta obra estriba, no sólo en su

(1) *España Sagrada*, tomo 30, 1775, pág. 358.
(2) *Ibid.* pág. 358.
(3) *Ibid.* pág. 359.
(4) *Apringius de Beja. Son Commentaire sur l'Apocalypse*, París, 1900.

mérito intrínseco, sino en haber servido de base a la célebre exposición del Apocalipsis de San Beato de Liébana, de la que se nos conservan actualmente veintiún códices, importantísimos por su texto, su carácter paleográfico y sus miniaturas.

Curiosa por demás es la noticia, que encontramos en una carta dirigida por Braulio al abad Frunimiano. Le había pedido éste pergamino para su escritorio, y aquél le responde: «No os lo puedo mandar, porque ni yo tengo bastante para mí. Sin embargo ahí os envío el precio, para comprarlo, si queréis» (1). A renglón seguido añade que le expide a él y a sus monjes un comentario sobre San Pablo, a fin de que lo transcriban, no seguido, como está el ejemplar que envía, sino dividido en capítulos, y poniendo a cada uno la explicación respectiva, para que le ahorren el trabajo de tenerlo que transcribir de nuevo.

La formación literaria de San Braulio, no fué meramente eclesiástica. Al hacer la reseña de las obras de San Isidoro aduce en su elogio un pasaje de los libros Académicos de Cicerón (2) y escribiendo a Tajón una epístola para explicar ciertas frases de otra que le habían molestado, dice expresamente que se había formado en los clásicos, y había leído entre otros a Esopo, Horacio, Virgilio, Ovidio, Apio y Terencio, de los que cita versos y a los que alude en diferentes ocasiones (3).

Z. García Villada.

(Concluirá.)

---

(1) *España Sagrada*, tomo 30, pág. 337.
(2) *Migne, PL.*, tomo 81, col. 17.
(3) *España Sagrada*, tomo 30, pág. 331.

LA FORMA DEL SACRAMENTO DE LA EXTREMAUNCIÓN

I.—La forma latina actual y sus palabras esenciales

Una de las cuestiones teológicas en las cuales más se echa de menos la claridad y precisión en la exposición de los conceptos, es tal vez la que se refiere a la forma del sacramento de la Extremaunción. Cuando hablan en términos generales, suelen decir los teólogos que la forma de la Extremaunción es la oración que pronuncia el sacerdote mientras unge al enfermo. Y con razón, pues el Apóstol Santiago en su carta dice que los presbíteros *oren sobre él* (el enfermo) *ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo* (5, 14, 15). De suerte que, recorriendo los diversos rituales, ya de Oriente, ya de Occidente, aparecen en todos ellos las oraciones que ha de recitar el ministro de este sacramento mientras practica las unciones del enfermo, a fin de acomodarse a la prescripción manifestada por Santiago. Así por ejemplo, el Sínodo provincial de los Rutenos, habido en Zomosk el año 1720, en el título III, § 5, después de ordenar que se guarde fielmente la forma usual entre los griegos: Πάτερ ὅγιε, etc., añade (1): «A fin de que los sacerdotes, ajustándose a la prescripción de Santiago, oren ungiendo al enfermo en nombre del Señor, júntese esta forma a la unción de cada una de las partes, la cual constituye la materia próxima de este sacramento, y pronúnciense de tal suerte las palabras, que su recitación no comience antes ni acabe después de la misma unción.» Este aviso aparece también en el Sínodo provincial del Monte Líbano, celebrado en 1736 (p. II, c. 8, núm. 5) (2). En Occidente, la variedad de formas de la Extremaunción usadas en las distintas iglesias, fué incomparablemente mayor que en Oriente. Mas ciñéndose a la que estaba en uso en la iglesia romana, el Concilio de Trento, en el capítulo 5 de la Extremaunción,

(1) Collectio Lacensis, t. II, col. 37.
(2) Item, t. II, col. 151.

después de citar las palabras de la carta de Santiago, en que el Apóstol habla de este sacramento, y de afirmar que en ellas enseña la materia, la forma, el ministro y el efecto de este sacramento, añade: *Formam deinde esse illa verba: Per istam unctionem*, etc. (1). Es decir, que administrando la Extremaunción según el Ritual romano, la forma viene dada por las palabras que reza el ministro al practicar la santa unción; lo mismo había dicho ya Eugenio IV en el Decreto para los armenios (2).

De lo dicho se infiere que en la iglesia romana la forma de la Extremaunción viene constituida por aquellas palabras del Ritual romano: *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum, odoratum, gustum et locutionem, tactum, gressum) deliquisti;* en cada unción particular hay que hacer mención, como indica el paréntesis, solamente del sentido al que se practica la unción. Pero en caso de verdadera necesidad, como dice el Código del Derecho canónico, basta una sola unción en un sentido, o mejor en la frente, con la forma más breve prescrita (3). Cuál sea ésta nos consta por el Decreto del Santo Oficio de 25 de abril de 1906: *Per istam unctionem, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen.* Mas comoquiera que el canon 947 advierte que, en caso de usar de la forma breve, permanece en pie la obligación de suplir cada una de las unciones, en cesando el peligro, pretendieron algunos teólogos que el Código consideraba a la sola unción con la forma abreviada como sacramento dudoso, ya que obligaba a practicar el rito completo en cesando el peligro, y que, por lo tanto, al suplir las unciones de los sentidos había que hacerlo sólo *condicionalmente.* Mas preguntada la Sagrada Congregación del Santo Oficio, respondió el 9 de marzo de 1917 que las unciones se habían de suplir *absolute non conditionate.* Es decir, que reconocía como sacramento *ciertamente válido* el administrado en caso de necesidad, y, por lo tanto, la forma breve es por sí sola ciertamente suficiente. De ahí que nos maraville no poco que el cardenal Billot diga aún en su última edición (4): *Unctio quinque sensuum est certo sufficiens sed et probabilius etiam essentialis.*

(1) Denzinger-Bannwart, Enchir. Symbol. 908.
(2) Item, 700.
(3) Canon, 947, § 1.
(4) De Ecclesiae sacramentis, t. II, edit. 6.ª, p. 260, nota 2. Roma 1922.

Pues, en consecuencia con su afirmación, se ve obligado a consignar que quien practica el rito preceptuado por el Santo Oficio en caso de necesidad, solamente puede tener una probabilidad exigua de que ha administrado la Extremaunción: *Quamquam non improbabiliter speculative loquendo, aliqui dicant unctionem unam cum generali forma correspondente, per se solam sufficere* (1).

Hasta aquí no hemos considerado más que la forma actual de la iglesia romana. Sobre ella puede formularse una pregunta a la cual es imposible contestar debidamente sin atender a las formas que estuvieron en uso en las distintas iglesias. ¿Cuáles son las palabras *esenciales* de esta forma o que se requieren para la *validez* del samento? Es frecuente entre los autores atender solamente a la forma antes dicha para contestar a esta pregunta, concluyendo con que las palabras esenciales son *per istam unctionem*, con las cuales se denota la acción sacramental, e *indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti*, en las que aparece el efecto del sacramento. Pues evidentemente el expresar los sentidos no se requiere, como consta por la forma abreviada, y además, como observa Vermeersch (2), *sanctam et suam piissimam misericordiam*, ya se incluyen suficientemente en la palabra *indulgeat;* y es claro que *Amen* no es palabra esencial (3). Esta respuesta supone como cierto que es esencial en la forma de la Extremaunción que exprese la acción ministerial, lo cual no sólo no parece ser cierto, sino que apenas puede darse por probable, como veremos luego.

Si hemos de oir a Kern, no sólo no son esenciales las palabras de la forma latina *per istam unctionem*, pero ni aun las otras (4). «Si ahora, dice, un sacerdote administrase la Extremaunción con intención de producir el sacramento, y omitiese de propósito la forma de los sentidos, *per istam Unctionem*, etc., pecaría gravísimamente; mas el sacramento con todo sería válido, puesto que todo lo necesario para la forma se incluye también en la primera oración que sigue a la unción; y está suficientemente unida esta oración con la materia próxima, para constituir con ella un signo sacramental. De hecho la oración que según el Ritual romano es la primera después de la un-

(1) Cf. Ephem. liturg., a. 1906, p. 450 y 451.
(2) Theologia moralis, t. III, p. 531.
(3) Cf. Tanquerey, Synopsis theologiae dogm., t. III, p. 537, edic. 17.
(4) De sacr. Extrem. Unct., p. 160, nota.

ción, era antiguamente la forma esencial de la iglesia de Narbona.»

Para resolver esta cuestión debidamente, no puede procederse *a priori*, sino teniendo ante la vista la diversidad de formas que han venido usándose en la Iglesia católica en el transcurso de los siglos. Pues atinadamente observó Launoy (1): «Si bien al exponer el rito de este sacramento que pertenece a la forma, algunos teólogos erraron, la Iglesia en la administración del mismo nunca erró. Porque los sacerdotes, que en cada edad administraban este sacramento, se ajustaron a lo prescrito en los rituales. Mas estos libros contienen todo lo que se recibió de la tradición antigua, que el Papa Gregorio ordenó, con las adiciones posteriores, y por lo tanto, cuando se dice todo esto, se practica lo que tenía que hacerse, ni cabe error alguno. En los códices antiguos de estos ritos... nada en particular se asigna, que deban recitar especialmente los presbíteros, y a lo cual hayan de dirigir la atención..., siguen éstos las reglas de la Iglesia, y ponen su solicitud en lo que en aquellos códices se prescribe. Y cuando los sacerdotes marchan con esta simplicidad, cumpliendo su oficio sagrado, satisfacen a todo cuanto quiere y prescribe la Iglesia, y con ello toman las suficientes precauciones de mirar por aquellos a quienes administran el sacramento.»

Examinemos siquiera algunas de estas variadas formas de los rituales. Antes hemos expuesto la que desde el siglo XVII viene usándose únicamente en toda la Iglesia latina. La forma griega, según aparece en el gran Eucologio impreso en Roma en 1873, es la siguiente, traducida y suprimiendo lo accidental: *Pater sancte animarum et corporum medice... sana servum tuum N. ab illa quae ipsum detinet corporis et animae infirmitate per Christi tui gratiam.* Las demás formas usadas desde los más remotos tiempos en las iglesias orientales, apenas se diferencian de ésta. En cambio, en Occidente la variedad de formas ha sido sorprendente, como puede verse en la diversidad de ritos referentes a la Unción de los enfermos, recogidos por Morino, Menardo, Martène, Launoy y otros. Para nuestro estudio podemos agruparlas en cinco clases, según su estructura externa: *a)* deprecativas, propiamente tales; *b)* optativas; *c)* indicativas; *d)* imperativas, y *e)* mixtas. Veamos siquiera algún ejemplo de cada una de ellas.

Ejemplo de formas *deprecativas*, propiamente tales es, por ejem-

(1) De sacr. Unct. infirm., p. 543 y sig.

plo, la que consta en el Ordo VIII de Martène, procedente del libro de los Sacramentos de San Gregorio Papa (1): *Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi in virtute Spiritus Sancti, unus in Trinitate Deus, miserere huic famulo tuo, et tribue ei remissionem omnium peccatorum, et recuperationem ab imminenti aegritudine per hanc sanctam unctionen et nostram supplicem deprecationem. Qui vivis...*

Como muestra de formas *optativas* puede proponerse, además de la latina actualmente usada, la del Ordo X de Martène, correspondiente a la iglesia de Reims antes del siglo IX: *In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti sit tibi haec perunctio olei sanctificationis ad purificationem mentis et corporis in vitam aeternam. Amen.*

La forma *indicativa* aparece, entre otras, en la del Sacramentario Gregoriano editado por Menardo (ML. 78, 235), y en la que consta en el libro de los sacramentos de la iglesia de Tours, anterior al siglo IX (2): *Ungo te de oleo sancto in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, obsecrans misericordiam ipsius unius Dei et Domini nostri ut fugatis omnibus doloribus vel incommoditatibus corporis tui, recuperetur in te virtus et salus, quatenus per huius operationem mysterii et per hanc sacrati olei unctionem atque nostram deprecationem, virtute sanctae Trinitatis medicatus sive fotus, pristinam et immelioratam recipere merearis sanitatem. Per...*

Ejemplo de forma *imperativa* es, por ejemplo, la que prescribe el Pontifical de Narbona, cuyo manuscrito es anterior al año 700, incluída en el Ordo XIII: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, regnantis in saecula saeculorum. Accipe sanitatem corporis et remissionem omnium peccatorum tuorum.*

Aparece la forma *mixta* en la publicada en 1905 por Marcos Magistretti en su *Manuale Ambrosianum*, la cual estuvo en uso en Milán: *Ungeo te oleo sanctificato, ut more militis unctus et praeparatus ad luctam aerias possis superare catervas. Operare creatura olei: In nomine Patris omnipotentis, et Filii et Spiritus Sancti: ut non lateat hic spiritus immundus, nec in membris, nec in medullis, nec in ulla compagine membrorum huius hominis (foeminae); sed operetur in eo virtus Christi Filii Altissimi, qui cum aeterno Deo Patre vivit et regnat in unitate eiusdem Spiritus Sancti per*

(1) De antiquis Ecclesiae ritibus, t. I, p. 311. Amberes 1763.
(2) Martène, Ordo IV-VI.

omnia saecula saeculorum. Amen. A continuación siguen las palabras que han de acompañar la unción del pecho: *quidquid peccasti per cogitationem cordis, parcat tibi Deus* y otras parecidas para las unciones de las manos, pies, etc.

En tanta diversidad de formas de la Extremaunción, parece difícil señalar un elemento común, que venga a ser lo determinado por Cristo como esencial en la forma de este rito. Por lo mismo no es de maravillar que, cuando comenzaron a aparecer los primeros tratados sistemáticos acerca de los Sacramentos, algunos teólogos se aventurasen a afirmar que en la Extremaunción no había forma alguna esencial. Esta opinión mereció de Santo Tomás el calificativo de *presuntuosa y errónea* (1); y con razón, pues contradice a la doctrina general de la Iglesia, de que los sacramentos todos se componen de materia y forma, y en particular de la Extremaunción, lo enseñó después el Concilio de Trento. Pero por otra parte, tampoco parece se pueda probar la sentencia de los que consideran como esencial en la forma de la Extremaunción, que mencione la acción del ministro, o sea la materia próxima, pues evidentemente está suprimida tal mención en la forma griega y en la que usó un tiempo la iglesia de Narbona. También aparece gran diversidad en la mención de los efectos del sacramento. Nuestra latina conmemora explícitamente sólo el perdón de los pecados; la ambrosiana se refiere a la virtud que conforta al enfermo y al perdón de los pecados; la griega, al primero de estos dos efectos y a la curación del doliente; la de Tours pide para éste la salud habida anteriormente, y no falta alguna que sólo en términos generales demanda la salvación del sujeto que recibe el sacramento, como la aducida por Warren (2).

De todo lo dicho se infiere que Cristo no debió determinar en particular las palabras, ni aun varias ideas especiales que hubiera de abarcar la forma de la Extremaución, sino simplemente, como dice Pesch (3), una *oración que signifique el efecto del sacramento*. Mas puesto que los efectos son varios, observa Kern (4), no es necesario expresarlos todos explícitamente, sino que basta como requisito esencial que los contenga implícitamente, o bien pidiendo en términos

(1) Supplement., q. 29, a. 7.
(2) The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, p. 168 y 223.
(3) Praelect. dogmaticae, t. VII, prop. 38, edit. 4.ª et 5.ª.
(4) De Extr. Unct., p. 165.

generales la salvación del enfermo, en lo cual se incluyen ya los efectos particulares, o bien el efecto principal, con el que se enlazan los efectos secundarios, o bien uno de éstos, el cual no podrá obtenerse por virtud del sacramento, si no es mediante la obtención del efecto principal. (Cf. Sanda, *Synop. theolog. dogmat. special., t. II, p. 361.)*

Oportuna es la observación que a este particular hace Kern (1): «*Per istam sanctam Unctionem* nullo modo invenitur in forma ecclesiarum orientalium prout nobis refertur a Symeone Thessalonicensi, Goar, modernis auctoribus ecclesiarum dissidentium et ab ipso Euchologio magno. Igitur cum theologi latini nunc satis communiter una ex parte agnoscunt valorem formae graecae, ex altera parte negant valere formam, quae non exprimat actionem ministri (unctionem), nescio, an aperte, sibi contradicant.» Parece, pues, del todo puesto en razón, afirmar con este autor, Sanda, Diekamp (2) y Pohle (3), que las palabras que indican la acción ministerial, no son esenciales. Algunos, como Gihr (4), Frassen (5) y Sainte-Beuve (6), opinan que tampoco son esenciales las palabras *quidquid deliquisti.* Creemos con todo ser más probable juzgar, como Vermeersch (7), que «Verba *quidquid deliquisti* essentialia dicenda sunt, ut compleant significationem per verbum *indulgeas* inchoatam.» Pues la frase *indulgere alicui* admite las significaciones de conceder, permitir, ser complaciente con alguno, además de la de perdonar, más usual, sin duda, tratándose de Dios, pero no necesaria.

Hasta aquí hemos considerado el fondo o la ideología de la forma latina, y nada hemos dicho acerca de su estructura externa. Salta a la vista que ésta es bastante diversa en la forma griega, la cual presenta una estructura materialmente deprecativa, mientras que la forma romana ha preferido un modo de rogar más velado, cual se incluye en la expresión optativa *indulgeat tibi Deus*, etc. El Apóstol Santiago nos dice que la forma de la Extremaunción ha de ser *Oratio fidei.* ¿Hasta dónde puede llegar dicha forma en las mudanzas de su

(1) Lug. cit., p. 164.
(2) Katholische Dogmatik, t. III, p. 309.
(3) Lehrbuch der Dogmatik, t. III, p. 471.
(4) Les Sacraments de l'Eglise cathol., trad. del alemán por Mazoyer., t. IV, p. 27.
(5) Scotus academicus, t. IX, p 613.
(6) De Extr. Unct., disp. 4, a. 3; Migne, Curs. theol., 24, 98.
(7) Theolog. moral., t. III, p. 532.

estructura externa, sin faltar a la prescripción consignada en aquella Epístola católica? Al hacer esta pregunta no nos movemos del punto de vista que escogimos desde el principio, al considerar sólo la *validez* de la forma de la Extremaunción, pues es claro que actualmente para nosotros, los fieles de la Iglesia latina, no hay más forma lícita que la prescrita en el Ritual romano.

II.—ESTRUCTURA EXTERNA ESENCIAL DE LA FORMA DE LA EXTREMAUNCIÓN

Hemos llegado a un punto en el cual han mediado largas controversias entre los teólogos. Mas comenzando por definir bien el estado de la cuestión, hay que dejar bien asentado, después de lo anteriormente dicho, que no es preciso que la forma de la Extremaunción sea *materialmente* deprecativa. Santo Tomás infiere de las palabras de Santiago y del uso de la Iglesia romana que se requiere una oración deprecativa, y a la dificultad de que en algunas iglesias la forma usada era indicativa, contesta que éstas no eran propiamiente la forma, sino preparaciones para la forma que venía después (1). Pero es evidente que de estas palabras del Santo Doctor no se deduce que él defendiera ser necesario que la forma sea de estructura *materialmente deprecativa*, antes al contrario, es claro que para él bastaba que lo fuese sólo *virtualmente*, pues apelaba para demostrar su aserto a la forma de la Iglesia romana, que es optativa, y como objeción se proponía luego una forma que no parece ni virtualmente deprecativa, por lo menos explícitamente: *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc. Para Santo Tomás, pues, es natural que sería válida una forma *indicativa* de estructura *virtualmente deprecativa*, como la que estuvo en uso en la iglesia de Tours, y antes hemos aducido. Y esta es la verdad, pues no puede ponerse en duda la validez de estas formas indicativas, ya que son bastantes las iglesias que las prescribían en su rito de la Extremaunción.

De aquí se infiere que toda esta cuestión ganaría no poco en claridad si en los tratados teológicos comenzara por presentarse no bajo la pregunta de si la forma de la Extremaunción ha de ser para la validez indicativa o deprecativa, ya que el ser una forma a la vez indicativa y de alguna manera deprecativa son dos modalidades que no

(1) Suppl., q. 29, a. 8.

se excluyen; sino más bien si dicha forma ha de ser *materialmente* o puede ser sólo *virtualmente* deprecativa: entonces todos convendrían fácilmente en afirmar esto último. Con razón, pues, advierte Sasse (1): «Dicendum videtur formam deprecativam et indicativam non substantialiter inter se differre. Satis enim est, ut *significetur Deum invocari* pro infirmo ad salutem corporis et animae. Haec autem invocatio etiam verbis indicativis declarari potest, neque ad eam formalis et explicita precatio requiritur, sed virtualis et implicita precatio sufficit.»

Mas ocurre preguntar aún, si no se requiere esencialmente que la forma de este sacramento sea materialmente deprecativa, ¿será preciso que lo sea por lo menos virtualmente, so pena de nulidad, en su valor sacramental? Para responder debidamente a esta pregunta hay que distinguir entre lo virtual explícito (o *secundum sonum verborum)* y lo implícito (o *secundum sensum*). Que se requiera en la forma de la Extremaunción que sea deprecativa, por lo menos con virtualidad explícita, fué sentencia bastante frecuente entre los teólogos, como resultado de la discusión de si puede o no ser indicativa esta forma. Aseguraban muchos que en este sacramento, como nota peculiar de él, la forma debe ser de algún modo deprecativa y no meramente indicativa o absoluta. Ya Santo Tomás había dicho (2): «In hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in praedictis sacramentis»; y repite la misma doctrina en la Suma (3), en donde a la dificultad de que en algunas iglesias solamente estaba en uso la forma en modo indicativo, responde que estas palabras no son la forma, sino «dispositio ad formam». De la misma manera habla Suárez (4): «Solum indicativum verbum sine forma deprecativa non sufficere», y apela a la autoridad de Santo Tomás, San Buenaventura, Capréolo, Soto y otros.

Esto no obstante, la verdad es que esta opinión nunca llegó a ser universal, pues, como bien anota Benedicto XIV, siempre hubo adversarios que la impugnaron (5): «Nihilominus Albertus Magnus *ead. dist. 23, art. 4*, atque ibidem Richardus, Durandus, Paludanus, quibus

(1) De Sacram. Eccles., t. II, p. 263, 264.
(2) In 4 dist. 23, q. 1, a. 4, q. 3.
(3) Suppl., q. 29, a. 8.
(4) T. 22, d. 40, s. 3, n. 7.
(5) De Sinodo dioeces., l. 8, c. 2, n. 2.

ex recentioribus adhaerent Tannerus *cit. disput. 7 dub. I, num. 22*, Estius *in 4. dist. 23*, § *10*, Menardus *in notis ad lib. Sacramentorum S. Gregorii*, Juenin *cit. dissert. 7. quaest. 4.* Tournely *de Sacram. extrem. Unct. quaest. 2. art. 2*, Martène *de antiq. Eccles. ritib. lib. I, cap. 7. art. 3.* § *9*, nihil Sacramenti substantiae detrahi arbitrantur per formam modo absoluto, non deprecativo, prolatam, dummodo per eam significetur, Unctionem fieri in nomine Domini.»

Entre los teólogos modernos que tratan de intento esta cuestión, hay tanta o más variedad que entre los antiguos; mas buena parte también de los teólogos hablan en términos generales, esquivando el entrar en la cuestión. Defienden la necesidad *explícita de la deprecación*, por lo menos virtual, de la forma de la Extremaunción, De Augustinis (1), Casajoana (2), Paquet (3), Kern (4), Pohle (5) y Billot (6), y tal vez Fei (7). De Augustinis, con todo, al hablar de la forma antigua de la iglesia de Soissons: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, accipe sanitatem in nomine Domini. Amen*, después de decir: «haec verba *per se sola* formam non constituere», añade unas palabras que pueden ser un puente para pasarse a la opinión contraria: «et hoc dicimus, praescindendo ab alia responsione, qua quis asserere posset in invocatione S. S. Trinitatis, *prout fit in ea formula*, deprecationem ministri sacramenti Extremae Unctionis esse contentam.» No baja a tantos pormenores el cardenal Billot, mas propone su sentencia como si fuera común: «Forma consistit in oratione optativa, ut in thesi propositum est, et constat ex Florentino, l. c., potestque etiam colligi ex Jacobo dicente: *Orent super eum*. Est igitur in hoc sacramento notabilis quaedam ab aliis differentia, nam in aliis omnibus forma est assertiva, hic autem forma optativa est de essentia sacramentalis signi, ut communiter theologi docent.»

Ciertamente no acertamos a comprender el sentido de estas últimas palabras *ut communiter theologi docent*, pues prescindiendo de Diekamp (8) y Egger (9), quienes se contentan con afirmar que una

(1) De re sacramentaria, t. II, edit. 2.ª, p. 375-379.
(2) Disquisit. scholast. dogmat., t. III, p. 505.
(3) Disputat. theolog., edit. 2.ª t. VI, p. 207.
(4) De sacram. Extrem. Unct., p. 160-163.
(5) Lehrbuch der Dogmatik, t. III, edic. 7.ª, p. 471.
(6) De Eccles. sacram., t. II, edit. 6.ª, p. 261.
(7) Theología dogmat. t. V. p. 98.
(8) Katholische Dogmatik, t. III, p. 310.
(9) Enchirid. theolog. dogmat. spec. edit. 2.ª, p. 891.

pura forma indicativa de la Extremaunción debería ser considerada como *dudosa*, buena parte de los autores modernos hablan en términos generales, exigiendo que la forma sea de algún modo deprecativa; de lo cual nada puede concluírse, pues esto también lo admiten los que defienden la validez de la deprecación implícita. Así por ejemplo, dice Hurter (1), «inferre licet ad ejus valorem ratione formae sufficere deprecatïonem sacerdotis pro infirmo, sive formalis sive virtualis tantum». Por el estilo habla Sasse en el lugar antes citado. Asimismo, en la teología de los PP. Wirceburgenses, Munier cree que la deprecación se contiene suficientemente en todas las formas conocidas sin necesidad de recurrir a las oraciones adjuntas (2): «Formas illas solum grammatice, verbotenus et mere materialiter fuisse indicativas; moraliter autem, virtualiter et aequivalenter preces fuisse». Esta misma idea repite Minges en su *Compendium theolog. dogmat. spec., pars posterior, edit. 2.ª, p. 262.* Más explícito se expresa Sanda (3): «Forma sunt verba, quae exprimunt aut generatim salutem infirmi aut especialiter unum vel alterum ex effectibus hujus sacramenti... Propter Jac. 5, 14 («et orent super eum») requiritur oratio, quae aptissime exprimitur per formam deprecativam. Sed debet pro valida haberi etiam forma indicativa, quia talis in ritualibus de facto reperitur et ex circumstantiis semper intelligi potest ut oratio ad Deum directa, etiamsi constructio grammatica verborum indicative sonat.» La misma impresión de vaguedad en este punto se saca de la lectura de Dalponte (4).

Mas no faltan entre los teólogos modernos quienes defienden la validez de las formas absolutas de la Extremaunción, con tal que se signifique, como advierte Benedicto XIV, que la unción se practica en el nombre del Señor, o en otras palabras, con tal de que la deprecación se incluya por lo menos implícitamente (o *secundum sensum*). «Aun entonces—dice Gihr—cuando gramatical o materialmente la forma es simplemente indicativa, es en todo caso, a lo menos por el sentido o formalmente, una oración pronunciada en el nombre del Señor, la oración de la fe. Los Padres llaman algunas

---

(1) Theol. dogmat. compen., t. III, edit, 12.ª, p. 529.
(2) Theolog. dogm., t. V, edit. 2.ª, p. 280.
(3) Synop. theol. dogmat. spec., t. II, p. 361.
(4) Comp. theol. dogmat., t. III, edit. 2.ª, p. 322 nota.

veces oración a la forma de la consagración eucarística. Con toda razón, pues, buen número de teólogos enseñan que nuestro sacramento (la Extremaunción) puede ser válidamente administrado empleando una fórmula indicativa.» (1) No de otra manera se expresa otro autor contemporáneo, Daniel Sola, en su *Compendium theologicum de quatuor postremis sacramentis*. La tesis 44 dice así (2): «Ex praecepto Ecclesiae, forma extremae unctionis debet esse secundum sensum deprecativa, licet possit esse materialiter indicativa.» La segunda parte de este enunciado se prueba por la proposición siguiente: «Si non valeret forma *materialiter* indicativa et absoluta, plurimae ex his quae in usu fuerunt in pluribus ecclesiis et per plura saecula essent invalidae»; y, efectivamente, como comprobación cita el autor la forma del Pontifical de Narbona, que hemos aducido más arriba, y en la cual, sin duda, nadie ve una deprecación explícita. Con menos precisión, aunque coincidiendo en el fondo, se expone esta doctrina en Frassen. Defiende la tesis de que «valida etiam sit forma verbis indicativis expressa», y a la dificultad de los contrarios de que Santiago llama a la forma de la Extremaunción «oración de la fe», replica (3): «Per orationem fidei intelligi potest quaecumque forma sufficiens ad valide conferendum hoc Sacramentum, qua ratione aliorum etiam Sacramentorum plerumque dicuntur a SS. Patribus orationes, maxime vero forma Sacramenti Poenitentiae, licet ipsa non possit esse deprecativa, cum exerceatur per modum judicii.» No queremos omitir aquí, en favor de esta misma sentencia, el testimonio de un preclaro profesor del Colegio Romano en el siglo pasado, Juan Perrone. Después de hablar de la diversidad de formas que fueron adoptadas en la administración de la Extremaunción, añade (4): «Ex his porro formis, quas per plura saecula in Ecclesia viguisse novimus, pronum est inferre formam deprecativam ad essentiam non pertinere, ut nonnulli scholastici autumarunt.» Y en la nota aduce estas palabras de Martène: «Qua de re frustra disputant scholastici, cum parvi referat quovis modo proferantur (verba formae hujus) dummodo in nomine Domini, quod solum requirit Apostolus proferantur. Nec omnibus argumentationum suarum cavillationibus formas

(1) Les Sacrements, t. IV, trad. de Mazoyer, p. 26.
(2) p. 221-222.
(3) Scotus Academicus, t. IX, p. 613.
(4) Praelect. theolog., t. IV, p. 245 (Barcelona 1860).

absolutas convellere poterunt, quas omnis approbavit antiquitas, nec respuerunt insigniores theologi». A esta misma sentencia se inclina Mannens, teólogo holandés, quien escribe (1): «Spectata varia praxi ecclesiarum... videtur dicendum formam Extremae Unctionis posse esse *grammaticaliter indicativam. Formaliter*, i. e., quoad sensum verba formae debent esse *deprecativa.*» Finalmente, alegaremos en pro de esta sentencia el razonamiento de uno de los teólogos actualmente de más autoridad por su doctrina y su erudición, Cristiano Pesch, quien así se expresa al tratar de si debe o no ser deprecativa la forma de la Extremaunción (2): «*Formaliter vero i. e. secundum sensum, verba utique debent esse deprecativa,* ea saltem ratione ut sit «oratio fidei»; nam talem apostolus postulat. At sub hoc respectu sacramentum unctionis ab aliis non differt, in quibus etiam verba proferuntur «in nomine Domini» tanquam oratio ad impetrandum effectum, et ideo forma sacramentorum a Patribus vocari solet «oratio». In poenitentia et matrimonio ratione prius ante sacramentum exsistit sententia judicialis, respective contractus, quae utique exprimi non possunt per deprecationem formalem; et dein in signo posteriore haec sententia et hic contractus evehuntur ad signum sacramentale. In eucharistiae vero confectione verba directe non producunt effectum gratiae, sed sunt assertio practica de praesentia corporis et sanguinis Christi. His igitur tribus sacramentis exceptis in omnibus aliis sacramentis forma est eodem modo secundum sensum deprecatoria atque in extrema unctione; neque ullum solidum argumentum proferri potest, cur in extrema unctione forma debeat esse magis deprecatoria quam in aliis sacramentis; nam neque ex verbis apostoli neque ex usu et doctrina ecclesiae plus quoad hoc sacramentum probari potest quam quoad omnia alia. Quod autem dicunt hoc sacramentum ideo per modum deprecationis confici debere quia nullum habet effectum, qui impediri non possit, imprimis est sola ratio convenientiae ostendens fortasse, cur ita sit, si aliunde jam constat, quod ita sit; deinde vero aliquis effectus semper adest, ut scil., sacramentum sit valide susceptum, licet informe maneat.» Hemos omitido aquí, en gracia de la brevedad, el aducir el testimonio de los que, como Tepe (3) y Mar-

(1) Theolog. dogm., t. II, p. 536.
(2) Praelect. dogmat., t. VII, p, 270-271 (a 1920).
(3) Institut. teolog., t. IV, p. 555.

tinet (1), se limitan a responder, copiando las palabras de Benedicto XIV.

Ahora bien; ¿cuál de estas dos sentencias, se nos preguntará, parece ser hoy día la más probable? Aunque poco valga nuestro parecer, opinamos que la segunda tiene más solidez, y esto por dos razones:

1.ª Por no parecer suficientemente probada la sentencia que defiende ser esencial la deprecación explícita. Y nótese que para defender la contraria basta en rigor demostrar que las pruebas de la primera no convencen, pues sus defensores sostienen en su aserto algo que dicen ser *peculiar de la Extremaunción*. Y afirmamos que no parece suficientemente probada, pues por una parte las razones de congruencia ya sabemos que en teología tienen valor confirmativo más bien que demostrativo, como bien advierte Pesch; y por otra, de las dos fuentes de la doctrina revelada, la Escritura y la Tradición, no parece poder inferirse, como vamos a ver.

Los adversarios insisten mucho en las palabras de Santiago «orent super eum», «oratio fidei salvabit infirmum» (2). Mas, ¿de ellas se desprende tal consecuencia? Creemos que en el Nuevo Testamento, al tratarse de un rito sacramental, la frase *orar por alguno* no siempre significa una oración que sea esencialmente una fórmula *explícitamente* deprecatoria. Así, por ejemplo, en los Actos de los Apóstoles (8, 12-17), al hablar de Pedro y Juan, enviados por los Apóstoles a Samaría para administrar la Confirmación, se dice: «Qui cum venissent *oraverunt pro ipsis* ut acciperent Spiritum Sanctum... Tunc imponebant manus super illos et accipiebant Spiritum Sanctum». Es ya sentencia admitida aun por los más rígidos tomistas (3) que en este lugar los Apóstoles dieron el Espíritu Santo no extrasacramentalmente, sino por el sacramento de la Confirmación. Esto supuesto, aquellas palabras *oraverunt pro ipsis*, sin duda se refieren a la forma de la Confirmación, ya porque no puede admitirse que los Apóstoles tuvieran por rito sacramental la sola imposición de las manos, ya porque expresamente lo dice San Cipriano comentando este lugar (4): «Qui legitimum et ecclesiasticum baptisma consecuti

(1) Instit. theolog., t. IV; p. 430, 431.
(2) 5, 14, 15.
(3) Lepicier, tract. de Bapt. et Confir., p, 397.
(4) Epist. 73, 9; ML, 3, 1115.

fuerant, baptizari eos [samaritanos] ultra non oportebat, sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Ioanne factum est, ut oratione pro iis habita et manu imposita invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus. *Quod nunc quoque apud nos geritur, ut*, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur et *per nostram orationem ac manus impositionem* Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur». Mas, ¿quién pretenderá concluir de estos pasajes que la forma del sacramento de la Confirmación requiere esencialmente una deprecación explícita? El que tal conclusión dedujera tendría contra sí el parecer unánime de todos los teólogos.

Es más; del testimonio de la Tradición se colige que para la validez de la Confirmación se requiere la invocación del Espíritu Santo. Así Tertuliano, al hablar de la Confirmación, que se administraba enseguida después del Bautismo, dice (1): «Dehinc manus imponitur, per benedictionem *advocans et invitans Spiritum Sanctum.*» Y San Cirilo de Jerusalén en sus famosas Catequesis para instruir a los neófitos acerca de los tres sacramentos que recibían en un mismo día, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, dice también (2): «Vobis... postquam ex sacrorum laticum piscina ascendistis, datum est chrisma, illius antitypum, quo unctus est Christus, quod est nimirum Spiritus Sanctus... Sicut panis Euchâristiae, *post invocationem Sancti Spiritus*, non est communis panis, sed corpus Christi; *ita et sanctum istud unguentum*, non amplius nudum, neque commune unguentum *est post invocationem;* sed *Christi donarium, et Spiritus Sancti*, praesentia divinitatis eius, efficiens factum.» No de otra manera se expresa el autor del libro *De Sacramentis*, contemporáneo de San Ambrosio (3): «Sequitur (baptismum) spirituale signaculum, quod audisti hodie legi; quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando *ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur.*» Y así habla San Jerónimo en sus diálogos contra los Luciferianos por boca del interlocutor católico (4): «Non quidem abnuo hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a maioribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus *ad invocationem*

(1) De Bapt., t. 8; ML, 1, 1206.
(2) Catech. 3, Mystagog. 3; MG. 33, 1089.
(3) L. 3, c. 2; ML. 16, 434.
(4) Dial. adv. Lucif., n. 9; ML. 23, 164.

Sancti Spiritus manum impositurus excurrat.» Mas si de los testimonios de la Tradición se deduce como esencial de la Confirmación que entre de algún modo la invocación del Espíritu Santo, también de ella se infiere que no es preciso, so pena de nulidad del rito sacramental, que esta invocación sea explícita, pues la forma griega de la Confirmación es ciertamente: Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου, *Signaculum doni Spiritus Sancti,* y en ella sin duda que la *oración invocando* al Espíritu Sancto no es explícita, sino implícita.

Y para quitar todo linaje de duda sobre el particular, nótese que muy probablemente en la forma latina las palabras esenciales son únicamente «Signo te» y «Confirmo te», como advierte Otten (1): «Magna probabilitate quidam dicunt ea omnia et sola esse in forma Latina essentialia, quae quoad sensum etiam in forma Graeca inveniantur. Iamvero in forma Graeca haec duo tantum habentur: «Signo te» — σφραγὶς, et, «confirmo te» — δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου» (2). ¿Y cuál es el sentido de las palabras «Confirmo te»? Oigamos a Pesch: «haec verba: «Confirmo te» vel aequivalentia... uberiorem Spiritus Sancti gratiam significant». Con razón, pues, expone así Umberg esta doctrina: «Si toma uno los términos de la actual forma latina [de la Confirmación] conforme a su significación etimológica, no hallará ninguna invocación del Espíritu Santo. Lo contrario sucederá si los examina según su contenido histórico. Andando el tiempo, el rito sacramental de la comunicación del Espíritu Santo ha recibido el nombre de Confirmación «Confirmatio». La expresión «confirmo te» en la actual forma de la Confirmación... tiene este sentido: te administro el sacramento de la Confirmación por la imposición de las manos y la invocación del Espíritu Santo. De esta suerte contiene nuestra forma en una sola palabra «confirmo», no cierto explícitamente, pero sí implícitamente una invocación del Espíritu Santo. Y nadie podrá mostrar por el testimonio de la Escritura se requiera algo más para la validez de la Confirmación.» *(Die Schriftlehre vom Sacrament der Firmung*, p. 159-160). No se requiere, pues, esencialmente la invocación explícita del Espíritu Santo. Y si alguno pone dificultad aún en admitirlo, puede consultar a Martène, en donde encontrará

---

(1) Institut. dogmat., t. V, p. 356.

(2) Cf. Sasse, de Sacr. Eccl., t. I, p. 179, 280; Pesch, Praelect. dogmat., t. VI, edit. 4.ª, p. 246-248.

formas de la Confirmación como éstas: *Accipe signum sanctae crucis chrismate salutis in Christo Iesu in vitam aeternam. Amen.*

Signum Christi in vitam aeternam (1).

Pues siendo esto verdad, si al tratarse del sacramento de la Extremaunción encontramos locuciones semejantes, ¿con qué motivo podemos concluir que la oración ha de ser explícita? Y aquí el argumento parece tener valor *a fortiori,* pues es un hecho que los Padres, al hablar de la Extremaunción, no hacen sino recordar el precepto promulgado por el Apóstol Santiago, transcribiendo meramente casi al pie de la letra sus palabras; fuera de que la variedad de formas que aparecen en las distintas iglesias es desconcertante para los que admiten la necesidad esencial de la deprecación explícita. Y con esto llegamos a la segunda razón, por qué parece más probable la opinión contraria.

2.ª La sentencia que defiende ser esencial en la forma de la Extremaunción que contenga explícitamente una oración, o material o virtual, no parece que explique satisfactoriamente la diversidad de formas de este sacramento, que estuvieron en uso en las distintas iglesias. Pues es un hecho que las formas imperativas no son oraciones explícitas. Sin dificultad lo admiten los adversarios; pero replican que en dichas iglesias precisamente las palabras que acompañan a la unción no constituían la forma, sino que ésta se incluía en alguna de las oraciones adjuntas. Mas creemos ser esta una solución desesperada, a la que se acude sin necesidad. Y decimos desesperada, porque, ¿cómo explicar que en *todos* los rituales de las iglesias se preceptúe una fórmula que ha de acompañar a la unción, y de tal suerte, que suelen advertir que la pronunciación de aquélla sea simultánea con ésta, y los Concilios declaran y los mismos adversarios lo confiesan, que generalmente en estas palabras está la forma del sacramento, y que esto no obstante lo que con tanto empeño inculcan rituales y Concilios como esencial, en algunas iglesias sea meramente accidental? ¿Acaso en el sacramento de la Confirmación no hay una diversidad todavía mayor de formas, y con todo nadie acude a tal efugio para encontrar la invocación explícita del Espíritu Santo?

No ha faltado quien ha pretendido hallar una conciliación entre ambas opiniones, apelando a la afirmación de que Cristo no determinó

(1) De antiq. Eccl. rit. l. I, c. 2, a. 4, Ordo I y II.

la forma de este sacramento *in specie infima*, sino que dejó esta potestad a la Iglesia (1). Mas esta hipótesis puede tener dos sentidos. Tal vez se quiere significar que Cristo determinó en general que esta forma sea una oración que indique alguno de los efectos de la Extremaunción, dejando a la Iglesia el precisar más pormenores, de suerte que mientras se guarde la prescripción de Cristo respecto a la forma, y se aplique debidamente la materia, habrá sacramento. Pero con esto se afirma precisamente lo que opinan los defensores de la deprecación implícita como esencial. Y aun esto mismo lo admiten los contrarios, por lo menos mientras se guarde en alguna manera la oración explícita. Por ello notaba Benedicto XIV (2): «Formam Sacramenti extremae Unctionis, non esse a Christo Domino institutam *in specie infima*, ut aiunt, hoc est certis verbis praescriptam, Theologi omnes admittunt.» En este sentido, pues, no parece que Tanquerey se presente como conciliador. Pero pueden significar también las palabras anteriores que Cristo determinó solamente de un modo genérico la forma de la Extremaunción, dejando a la Iglesia la potestad de designar la especie, según la cual, las formas de este sacramento serán o no válidas, aun dentro de aquel género. Mas si esto último se afirma (prescindiendo de que difícilmente se compagina con la perfección de la Iglesia la posesión de una potestad de que ella no tiene conciencia), no puede negarse que apelar a esta potestad en esta cuestión no hace al caso. Pues no se trataría aquí de una potestad usada por la Iglesia, sino usada por las distintas iglesias particulares, hasta el punto de declarar una como válido lo que para otras sería de ningún valor. Por lo menos es cierto que las iglesias particulares actualmente no tienen tal potestad, mas creemos que no hay ningún fundamento en la Tradición para opinar que en algún tiempo la tuvieron.

M. Quera.

(1) Tanquerey, Sinop. theolog., t. III, edit. 17.ª, p. 537.
(2) De Synod., l. 8, c. 2, n. 2.

Identidad del cuerpo mortal y resucitado [1]

Tercera fase.—Después de Durando, principios del siglo XIV, hay que llegar nada menos que hasta la mitad del siglo XIX para volver a dar con impugnadores de la sentencia tradicional dentro del campo ortodoxo (2). Fuera de él, hacía tiempo que se dejaban oir ásperas voces de contradicción. En 1723 el protestante Tomás Burnet preguntaba con gesto desdeñoso: «Quid tua aut mea interest, sive easdem habeamus particulas sive alias non minoris dignitatis et virtutis? vel quid fiat ab exuviis nostris et cadaveribus, dummodo habitemus in luce et inter angelos?» (3). Y en tono, más que desenfadado, escandaloso, desarrollaba contra la sentencia tradicional una larga serie de argumentos: *a)* la inutilidad de que la Omnipotencia divina intervenga en reconstituir los cuerpos con la misma materia, «circa rem inutilem occupare non licet summam Dei potentiam» (4); *b)* la renovación total de la materia, por la cual «plura gessimus corpora in hac vita secundum decursum aetatum» (5); *c)* el círculo de transformaciones por las que pasa sucesivamente una misma materia, constituyendo, ora unos, ora otros cuerpos, porque «sumus omnes ἀλληλοφάγοι, alter alterius pascimur reliquiis. Non quidem immediate, sed post aliquot transmutationes in herbas et animalia, in illis herbis et animalibus majores nostros comedimus vel eorum aliquas minutias» (6), etc. etc. Los Santos Padres le estorban poco y casi habla de ellos como de iguales. Y en fin, para desembarazarse de los textos de Escritura, los cuales, a su juicio, tomados *literalmente*, prueban la sentencia tradicional, observa, «aliam esse doctrinam arcanam sive

---

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, n. 9, págs. 73-85.
(2) Ibid., pgs. 73, nota 2.
(3) *De statu mortuorum et resurgentium liber...* Autore (sic) Thoma Burnetio, S. T. P. Londini: MDCCXXIII—cp. IX, pgs. 201-202.
(4) Ibid., pg. 211.
(5) Ibid., pgs. 205-206.
(6) Ibid., pg. 212.

hypothesim rationalem, aliam vulgarem in hoc argumento» (1). El libro de Burnet debió de levantar algo de polvareda, como parece indicarlo cierto particular interés por parte de los católicos en combatirlo y desacreditarlo (2). Pero mucha mayor influencia debía ejercer una obra celebérrima nacida en Francia hacia la mitad del siglo XVIII, verdadero mar revuelto de ideas sanas y perniciosas que anegó la Europa entera en sus turbias ondas de enciclopedismo e incredulidad. En la Enciclopedia, comenzada a publicar en 1751 por Diderot y D'Alembert, el artículo *resurrección*, según todos los indicios, está redactado por Diderot; y en verdad que el hijo es digno del padre. «Los cristianos, dice, creen en general la resurrección del mismo idéntico cuerpo, de la misma carne y de los mismos huesos que se habrá tenido durante la vida, en el día del juicio. He aquí dos objeciones que los filósofos oponen a esta opinión con las soluciones que se dan» (3). La primera dificultad amplifica el hecho del flujo incesante de materia de unos cuerpos a otros; la segunda insiste en la renovación total de la materia en el cuerpo del mismo individuo. Dejemos la respuesta a la primera dificultad, respuesta falsa e insidiosa a la vez, y más a propósito para ridiculizar el dogma de la resurrección que para defenderlo. Pero notemos la respuesta a la segunda, porque hará fortuna :«Se

---

(1) Ibid., pg. 216. «Secundum hypothesim, dice, litteralem Scripturae, idem corpus quod cecidit, resurrecturum est; idem cadaver quod jacet in sepulchro prodituruni est; ad vocem Christi vel ad sonitum tubae, mare ejiciet mortuos suos, terra suos, itidem et quodlibet elementum aut regio hujusce mundi inferioris, quae absorbuerat et recondiderat cadavera in apricum proferet... Haec mihi videtur idea Resurectionis in sacris litteris maxime obvia et vulgo quidem accommodatissima. Quam ideo *hyphotesim vulgarem* appellare licet.» Ibid.

(2) El florentino Querci, en sus notas al *Hexaemeron* de Pisida, reproducidas por Migne (MG., 9, 1425 ss.), en la nota correspondiente al v. 1481, después de remitir a varios Santos Padres, que dan amplificados los argumentos de Pisida sobre la resurrección, remite también al libro de su amigo Juan Lami. «Deliciae eruditorum seu veterum ἀνεκδότων opusculorum collectanea», Florencia 1736 sqs. Dice, pues, Querci que Lami en su libro no sólo refuta los errores de los antiguos herejes, «sed et Burnetii famigeratissimi inter Anglos hominis argutias vel potius deliramenta contra resurrectionem corporum e mortuis funditus evertit» (MG., ibid., 1546, nota). De Lami contra Burnet, «nostrae aetatis hominem.., magis philosophum quam theologum agentem, etc.», véase en la obra citada, t. II, 1739, pg. 149 sqs.—También los teólogos hablaban fuertemente de Burnet todavía a mitad del siglo pasado. Por ejemplo, Knoll de Bulsano, O. C., después de citar otros protestantes sin calificativo especial, añade: «Burnetus in suo *pravo* libro de statu mortuorum et resurgentium...» *Institut. theolog. theoret.*, pars V, *de Deo omnium consummatore*, sect. III, cp. I, a. II, § I, 826, n. 3, nota.

(3) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres,* mis en ordre et publié par Mr... T. XIV, Neufchastel, 1765. pg. 197.

puede responder, según los principios de M. Locke, que la identidad personal de un ser razonable consiste en el sentimiento interior, en la potencia de considerarse a *sí-mismo* como la misma cosa en diferentes tiempos y lugares. Por estó cada uno es para sí aquello que llama *yo-mismo* (*soi-même*), sin considerar si este *yo-mismo* se continúa en la misma substancia o en substancias diferentes. La identidad de esta persona va aun hasta ahí; ella es al presente el mismo *yo-mismo* que era entonces, y es por el mismo yo-mismo que reflexiona ahora sobre la acción, que la acción ha sido hecha. Ahora bien; es esa identidad personal la que es el objeto de recompensas y de castigos y la que hemos observado que puede existir en las diferentes sucesiones de materias; de suerte que, para tornar las recompensas o castigos justos y razonables, no hace falta ninguna otra cosa sino que resucitemos con un cuerpo tal que podamos con él retener el testimonio de nuestras acciones» (1).

De esta manera protestantes y filósofos levantaban sus voces contra la explicación tradicional; tardaron, sin embargo, en encontrar eco perceptible dentro del campo ortodoxo. Quizá en los aciagos días de postración teológica, que abrazan más o menos los últimos veinte años del siglo XVIII y el primer tercio del XIX, aquellas ideas fueron incubándose, y sobre todo se preparó el terreno para su aparición y desarrollo. Cuando, después de un largo lapso de tiempo, en que se había perdido en gran parte el contacto con la tradición, y por consiguiente, el punto firme de apoyo para la recta especulación teológica, nuevos impulsos de renovación agitaron los espíritus y un enjambre de apologistas, muchos de ellos sin seria preparación teológica, se levantó de la precedente descomposición: entonces comenzaron a oirse con cierta insistencia dentro del campo católico ecos extraños, que ciertamente no eran ecos de nuestros Padres y mayores.

Francia.—Fecunda en escritores, Francia fué la que de mucho dió el mayor número de impugnadores de la sentencia tradicional. El primero, según todas nuestras noticias, es el famosísimo J. P. Migne en los dos tomos de *Catechismes*, anotados y publicados por él en 1842 (2). Encabeza el primer tomo de dicha publicación el célebre

(1) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, mis en ordre et publié par Mr... T. XIV, Aneufchastel, 1765. pg. 197.

(2) *Catechismes philosophiques, polemiques*, etc., de Feller, Aimé, etc., annotées et

catecismo filosófico de Feller, S. J. Feller defiende allí la sentencia tradicional con claridad y vigor. No le plugo a Migne, y como lo hace en diversas ocasiones, substituye toda la explicación de Feller por otra arreglada por él (1). Pero Migne no era teólogo, y es preciso usar de no poca indulgencia para interpretar ortodoxamente algunas de sus frases. Usémosla; y sea lo que fuere de ciertas expresiones, en las que parece establecer una mera identidad *específica*, señalemos solamente que no requiere en manera alguna que se reúna la misma materia para la identidad del cuerpo resucitado. «El nuevo cuerpo, dice, substituído el que le precedía y revestido de propiedades diferentes, no impedirá la perfecta identidad del hombre aun cuando no entrase un átomo de la materia que componía el cuerpo terrestre» (2). Por fin, después de varios siglos de silencio, suena una voz ortodoxa en contra de la sentencia tradicional. Desgraciadamente, no es sino el comienzo. Migne dió amplia entrada a semejantes ideas en el curso de sus publicaciones. En aquel río caudaloso de *Cursos, Patrologías, Colecciones y Diccionarios*, afluyeron ideas de todas clases: correctas e incorrectas, rígidas y laxas, ortodoxas y de sabor heterodoxo. Y en la cuestión de que tratamos pasa lo mismo. Así, por ejemplo, en las anotaciones al poeta griego Jorge Pisida, se censuran fuertemente las vistas de Burnet contra la sentencia tradicional (3); en la primera serie de las enciclopedias de Migne se reedita el *Dictionnaire* de Bergier (4) y corona la segunda el *Dictionnaire apologétique*, compuesto por Jéhan, que en este punto reproduce exactamente a Bergier (5). En cambio, por otro lado, han afluído con profusión las ideas sobre la resurrección distintas de las tradicionales

---

publiées par M. L. Migne, editeur des *Cours complets* sur chaque branche de la science ecclésiastique, t. I. Paris 1842.

(1) Ibid., col. 373-380. Para mayor seguridad, el R. P. Motherway, con abnegada claridad y diligencia ha examinado cuidadosamente numerosas ediciones del Catecismo de Feller existentes en varias bibliotecas de Bélgica y Francia, sobre todo en la Biblioteca Nacional de París; ha cotejado, entre otras, la retocada por la Condesa de Genlis (París 1820) y las diversas de Paul du Mont, en las que se dice que el primitivo texto de Felleŕ ha sido corregido y considerablemente aumentado, según papeles inéditos del autor, etc. El resultado de sus investigaciones es que el cambio notable de sentencia, que ofrece la edición Migne, es exclusivo de esta edición.

(2) Ibid., col. 375.

(3) MG., 92, 1546, nota.

(4) *Dictionnaire de théol. dogmat. liturg.*, etc., «Résurrect. génér.» t. IV, 1851.

(5) *Dictionnaire apologétique ou les sciences et la philosophie au XIX^e siècle dans leurs rapports avec la Révél. chrét.* etc., «Résurrect. des corps», t. II, 1855.

y aún heterodoxas. En 1843 se publican las *Démonstrations evangéliques*, y en ellas se da cabida, entre otras, a las explicaciones heterodoxas de Bonnet (1). Ocho años más tarde, 1851, el Diccionario de Bergier entra en las publicaciones de Migne; pero la explicación de Bergier va anotada por M. Pierrot con una extensa nota (2). En ella se enumeran diversas opiniones o hipótesis para explicar la identidad del cuerpo mortal y resucitado; una es la que sostiene que el cuerpo sería idéntico «sin tener una sola de las moléculas que una vez le pertenecieron». Bien es verdad que Pierrot, con buen acuerdo, añade al final que, «si se quisiese prescindir de las opiniones que acabamos de exponer, puédese todavía concebir que el cuerpo resucitado podrá constar de partes materialmente idénticas a las de que se compuso. En efecto; cuando el cuerpo se disuelve, se desunen sus partes, se separan los elementos de que cada una de aquéllas se formaba; estos elementos forman compuestos nuevos, pero no queda aniquilado ninguno de estos elementos... También la mano de Dios que formó de barro el cuerpo del primer hombre, podrá, con mayor razón, reunir y restablecer los diversos elementos que constituyeron aquel cuerpo y que no han cesado un solo instante de estar presentes a su divina sabiduría» (3). Después de estas hermosas palabras, cita Pierrot el cap. 88 del *Enchiridion*, de S. Agustín: ¡sonaron por fin algunos ecos de la tradición! En 1853 se publica el *Dictionnaire des Apologistes involontaires* (4); las explicaciones más extensas son las opuestas a la tradicional, que apenas asoma vergonzantemente en un texto vago de nuestro Sabunde, que hace suyo Montaigne (5). Allí oímos a Diderot que nos viene a explicar la identidad del cuerpo resucitado, fundándose *en los principios de M. Locke* (6), a Leibnitz (7), a Bonnet (8), etc. Y lo peor es que el colector de estos testimonios, Chevé, intercala estas palabras entre las fantasías heterodoxas de

---

(1) *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme*, ch. I, II; véase ch. XXXIII, col. 561, nota 2. Está la obra de Bonnet en el t. II de las *Démonstrations evangéliques*, col. 453 sqs.

(2) L. c., col. 170-174.

(3) L. c., nota.

(4) *Diction. des Apol. involont.*, par M. C.—F. Chevé, t. I, II, 1853; tomos 38-39 de la segunda serie de las Enciclop. de Migne.

(5) L. c., t. II, art. «Résurrection», col. 1047, 1048.

(6) Col. 1045, 1046.

(7) Col. 1048

(8) Col. 1049-1058.

Bonnet: «Aquí el sabio naturalista prueba por los hechos, etc., y entonces desarrolla sus profundas y magníficas hipótesis sobre la resurrección» (1). El abate Le Noir va también lejos: este activo colaborador de Migne no es escrupuloso; laxo en otras materias, lo es también en la presente. Dice en el *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, 1856 (2), que para explicar la identidad del cuerpo resucitado, hay tres explicaciones sobre la naturaleza del cuerpo humano. Por supuesto, que ni Santo Tomás ni la teoría escolástica de materia y forma se mientan para nada. Esas tres teorías son la de Descartes, la de Leibnitz y ¡la de Berkeley! «exposée avec autant d'esprit que de franchise» (3). Le Noir no parece ver con recelo ni malos ojos los subjetivismos radicales de Berkeley, en cuya teoría, dice, las dificultades contra la identidad del cuerpo carecen por completo aun de significado. Pero no es sólo eso, sino que de cuando en cuando se le escapan a Le Noir frases en que crudamente no parece admitir nada más que la identidad *específica* (4). Por este tiempo, en 1855, apareció la obra de E. Martin, *La vie future* (5). El libro honra a su autor, laico instruído y buen católico; pero de todos modos, no es obra de teólogo. En nuestra cuestión, propone primero brevemente Martin como aceptable la doctrina tradicional, para explayarse después en la extraña teoría que explica la identidad del organismo viviente por un principio misterioso llamado *principio de identidad*, «que persiste... en el cuerpo humano a través de todas las fases de su existencia y que constituye a la vez la naturaleza específica y la individualidad de los cuerpos vivientes» (6). Este principio o fuerza distinta del alma racional vive en medio de la materia y la gobierna, y así conserva y mantiene el cuerpo, marcándolo constantemente con su propia individualidad. Siguen unas páginas en que se describen por indicios y conjeturas las propiedades de este principio, o *yo no sé qué, indefinible para nosotros*, que según parece es *imponderable*, pero *material* (7), *reside verosímilmente en un organismo sutil, in-*

(1) Col. 1053.

(2) Tomo único, art. «Résurrection de la chair (La)», II.—*La résurrect. devant la raison* V, col. 1477 sqs.; t. 19 de la tercera serie de las Enciclop. de Migne.

(3) Ibid., col. 1477.

(4) Col. 1478.

(5) *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, par Th. Henri Martin, 2 edit. Paris 1858.

(6) Ibid., ch. VIII, § 3, pg. 481.

(7) Ibid.

accesible a nuestras observaciones (1), *y según ciertos indicios, sobrevive a la muerte, quizá unido al alma racional, quizá separado de ella*, etc., etc. (2). Explicaciones como ésa podían ser del gusto de aquella época, aun de aquéllos que pretendían saber teología. Y efectivamente; tres años más tarde, en 1858, aparece el tomo 38 de la tercera de las Enciclopedias de Migne (3); en ese nuevo Diccionario Carlos Berton, su autor, no encuentra cosa mejor para ilustrar nuestra materia que transcribir literalmente a Martin. La extensa cita termina con este caluroso elogio: «El eminente autor refuta aún muchas objeciones contra la resurrección, y presenta sobre este misterio vistas profundas. Se lograría nuestro fin si por las citas precedentes se decidieran nuestros lectores a comprar y a propagar el libro *La vie future*» (4).

Migne, Pierrot, Chevé, Le Noir, Martin, Berton, son nombres bien poco representativos en teología, para no decir algo peor de algunos de ellos. No lo son mucho más un Baguenault de Puchesse (5), Bautain (6), D'Hauterive (7), Pioger (8), Cauly (9), como que varios ni siquiera han hallado acogida en las páginas, tan amplias y hospitalarias, de Hurter.

Más alto con todo subió la moderna explicación en el mismo siglo XIX. Un elocuentísimo orador, nada menos que el R. P. Lacordaire, O. P., en una de sus conferencias sobre la Eucaristía, terminantemente afirma que la identidad de forma es la que explica la identidad de los cuerpos resucitados (10). Digamos de pasada que otro

---

(1) *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, par Th. Henri Martin, 2 edit. Paris 2848, pg. 484.

(2) Ibid., pgs. 484-485.

(3) *Dictionnaire du parallèle entre diverses doctrines philosophiques et religieuses d'une part, et la foi catholique de l'autre*, tomo único, 1858.

(4) Ibid., art. «Résurrection», col. 1147.

(5) *L'immortalité*, part. III, ch. IX, 1868.

(6) *Les choses de l'autre monde.—Journal d' un philosophe*, Oeuvre posthume, Paris 1868, pgs, 473-374. Bien es verdad que Bautain expresamente nota que habla en filósofo: «...Philosophiquement, car ce n'est plus le théologien qui vous parle...», pg. 373.

(7) *Grand catéchisme de la persévérance chrétienne*, par P. D'Hauterive, part. I, sect. II, leç. 33, n. 14, pgs. 530-533, 5 edit., Paris 1880.

(8) *La vida después de la muerte*, por L. M. Pioger y traducida por V. F. y V., cp. X, pgs. 123-128, Barcelona 1875; copia casi íntegra la nota de Pierrot.

(9) *Curso de instrucción religiosa*, por monseñor Eugenio E. Cauly, traducido de la 4.ª ed. francesa por el P. Pablo Drinot, SS. CC., 2.ª part., *apologética cristiana*, I, cap. X, art. 2.º, 117, pgs. 260-262. Santiago de Chile 1896.

(10) No la hemos hallado, y sólo conocemos un fragmento citado por Oswald en su *Eschatologie*, sec. III, cap. 2, § 5, pg. 306, Paderborn 1893.

orador, si no tan elocuente, a lo menos mucho mejor teólogo, el R. P. Monsabré, O. P., no muchos años después, desde la cátedra de Nuestra Señora de París, niega que la explicación de Durando pueda ser sostenida por ningún teólogo sensato, y afirma que se halla en oposición con la tradición y la doctrina de la Iglesia (1). Con Lacordaire y otro orador bastante célebre, Mgr. Besson (2), los tres o cuatro escritores de Francia más ilustres que dentro del siglo XIX se desvían de la corriente tradicional, son: el célebre P. Gratry, su secretario en un tiempo Mgr. E. Méric, Mgr. Freppel, y el que escribió después de todos tres, el canónigo Duilhé de Saint-Projet. Los más afirmativos son Gratry y Méric. El P. Gratry, de formación teológica algo superficial, según se vió, con cierta mengua de su crédito, en tiempo del Concilio Vaticano, parece admitir la teoría de la permanencia de un germen de nuestro cuerpo, el cual, despertado y vivificado por el soplo de Dios, reconstituirá, no importa con qué materia, el mismo cuerpo de antes (3). Más teólogo es Mgr. Méric: Méric abandona lo del germen y se contenta, en el fondo, con la teoría de Durando (4). Pero es rasgo bien significativo, y que por sí solo habla elocuentemente, el que ni el P. Gratry ni Mgr. Méric citan o discuten en esta cuestión un solo texto de los Santos Padres; atentos a los rumores de su siglo, no parece que hayan percibido la sagrada voz de la tradición. Mgr. Freppel es más modesto en sus afirmaciones, y a la vez el que más vale. En rigor, no va contra la sentencia tradicional, antes muestra por ella sus preferencias por encima de las modernas explicaciones; pero tanto a la una como a las otras las califica de opiniones libres y aun, según parece, de meras hipótesis científicas (5). Lo mismo hace Duilhé de Saint-Projet, que en este punto se

---

(1) Conferencias de Ntra. Sra. de París.—*Exposición del dogma católico, La vida futura*, por el M. R. P. Monsabré, O. P., traducida por un religioso de la misma Orden, Cuaresma de 1889, Confer. 101, pg. 146, y en las notas a las conferencias, nota a la Conferencia 101, pg. 214, Vergara 1895.

(2) *Les mystères de la vie future*, conférences ann. 1873 et 1874. conf. 8, pgs. 189-190. Paris 1878.

(3) *Filosofía del Credo*, por A. Gratry, sacerdote del orator. de la Inmaculada Concepción, traducido por F. de T., diálogo séptimo: «La vida eterna», III, pgs. 233-236, Barcelona 1865.

(4) *L'autre vie*, l. III, ch. IV, éd. 14, pg. 62 sqs., Paris 1920.

(5) *Les apologist. chrétiens au deuxième siècle*, cours d'éloquence sacrée pendant 1859-1860, leç. 9, éd. 3, pgs. 199-202, Paris 1887.

contenta casi únicamente con hacer suyas las observaciones de Mgr. Freppel (1).

Cuando a últimos del pasado siglo, el pensamiento teológico francés comenzó a orientarse y a ser de veras teólogo, comenzaron también a extinguirse, hasta desaparecer casi por entero, las manifestaciones opuestas al sentir tradicional. Los años que median entre 1842 y 1873, son los años de más frecuente oposición; decrece desde esta fecha, hasta que después de 1885 apenas vuelve a surgir nueva oposición en lo que resta de siglo.

Bélgica.—En Bélgica, el escritor quizá más acreditado, que simpatiza con los modernos, es el Rector de la Universidad de Lovaina Mgr. Laforêt. Este apologista parece complacerse amorosamente en la teoría del *principio de identidad*, explicado poco más o menos conforme lo hace Martin, a quien cita extensamente. Pero con buen acuerdo, a continuación de tan extraña teoría añade: «Demos un paso más: ¿qué imposibilidad hay de que el cuerpo resucitado sea formado de partes aun materialmente idénticas a las que le han ya compuesto?» (2). Y cita de Waterkein, entre otras, las siguientes frases: «La mano divina, que formó del barro de la tierra el cuerpo del primer hombre, podrá con mayor razón reunir y restablecer los diversos elementos que han ya constituído este cuerpo y que no han cesado un sólo instante de estar presentes a la divina sabiduría» (3). Van Weddingen, que en su apreciable obra *Les éléments raisonnés de la Religión* se había expresado al principio (ed. 1875) en términos, aunque generales, del todo conformes con la tradición, más tarde, influído quizá por Méric, intercaló un breve párrafo que, si bien es algo obscuro, deja entrever lo bastante un pensamiento poco conforme con la sentencia tradicional, puesto que, según él, basta para la identidad

---

(1) *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, par le Chanoine F. Duilhé de Saint-Projet, part. 4, ch. XXI, § V, pgs. 472-473, éd. 2, Paris-Toulouse 1885.

(2) *Les dogmes cathóliques exposés, prouvés et vengés des attaques de l'hérésie et de l'incrédulité.* par J. Laforêt, Chanoine honoraire de la cathédr. de Namur, l. XXVII, t. IV, ch. II, § II, pg. 386, Bruselas 1859.

(3) Por esta cita podría parecer que Waterkeyn sigue la sentencia tradicional. Sin embargo, como no hemos dado con sus escritos, no nos atrevemos a asegurarlo; sobre todo, porque tenemos indicios en contrario. Así, por ejemplo, Berton en *Dictionn. du parallèle*, antes de transcribir un largo fragmento de la obra de Martin, según antes dijimos, escribe lo siguiente: «Nous nous proposions de citer ici deux beaux travaux de M. Devay (del que no tenemos noticia) et de M. Waterkeyn sur la résurrection; mais M. Henri Martin *les ayant résumés et completés*..., etc.» L. c., col. 1137. Quizá Waterkeyn proponía las dos soluciones.

del cuerpo resucitado la persistencia del tipo esencial específico e individual (1).

Alemania y Austria.—De Alemania y Austria no conocemos en todo el siglo XIX sino dos autores fuera del cauce tradicional. Los dos son conocidos y famosos, aunque por diversos títulos. Es uno el célebre apologista Francisco Hettinger (2). Hettinger no toca el asunto sino de pasada, contentándose con afirmar en pocas palabras que la identidad del cuerpo es exclusivamente un efecto del alma, esencialmente una. En cambio, el otro autor se declara resuelta y acremente en contra de la sentencia tradicional. Según él, sólo se requiere para la resurrección la identidad de materia, en caso de que uno defienda que la materia es el principio de individuación. Lo cual, según él, es falso; puesto que en las creaturas racionales el principio de individuación es el mismo acto de ser y de subsistir y la personalidad con que el alma conoce que ella es *este actual Yo*. Luego, concluye, si la misma alma con conciencia de sí misma se une otra vez con cualquier materia, resulta el mismo individuo. Por otra parte, la autoridad eclesiástica sólo mira la identidad del *actual Yo* y la conciencia de esta identidad, sin que establezca nada acerca de la materia como principio de individuación (3). Afirmaciones tan nuevas hacen *a priori* sospechar algo de quien tan solemnemente las pronuncia; y en efecto, la obra que las contiene está en el Indice, si bien no por esa teoría, y su autor es el discutido teólogo Hermann Schell.

Pero la Alemania del siglo XIX nos ofrece un caso digno de ser recordado. Enrique Oswald, «teólogo digno de veneración», como escribe Hurter (4), había declarado en su *Eschatologie* (5) que no le desagradaba la teoría del P. Lacordaire sobre la identidad del cuerpo resucitado; conocemos ya dicha teoría, que viene a ser la famosa explicación de Durando. Oswald hacía esta concesión en 1868, y durante tres ediciones la mantuvo. Pero en 1877 José Bautz publicaba una preciosa monografía, titulada *Die Lehre vom Auferstehungslei-*

---

(1) *Les élèments raisonnés de la Religion* par A. Van Weddingen, part. III, ch. XIII, § X, n. III, pg. 491, éd. 1 s, Bruselas, París 1885.

(2) *Apología del cristianismo*, por el Dr. F. Hettinger, traducida bajo la dirección de D. Nicolás M. Serrano, t. II, conf. XXXIV, pg. 395, Madrid 1876.

(3) *Katholische Dogmatik*, von H. Schell, III, pgs. 844-850, ed. 2. Paderborn 1893.

(4) *Nomenclator*, t. V, col. 1915.

(5) Sect. III, cp. 2, § V (en las tres primeras ediciones).

be (1). En esa monografía, rica en documentación, sobre todo perteneciente a los cinco primeros siglos de los Santos Padres, Bautz confutaba vigorosamente las vistas de Lacordaire, participadas más o menos por Oswald. «Desde el punto de vista teológico y dogmático, decía Bautz, esta opinión de Lacordaire y de algunos otros teólogos y filósofos modernos debe ser rechazada sin restricción, no sólo como error teológico, sino también como error dogmático, porque está en resueltísima contradicción con la doctrina clara de la Iglesia y de la Sagrada Escritura, como también con la doctrina totalmente conforme de los Padres y de los teólogos de la Iglesia» (2). Emocionóse Oswald ante acusaciones tan terminantes, y en la cuarta edición, publicada en 1879, dos años después de la refutación de Bautz, apresuróse a hacer constar su retractación, si bien al propio tiempo manifestando que no acababa de estar conforme con la severísima censura de Bautz. Son estas sus leales y explícitas declaraciones: «Por lo que toca a mi persona, me declaro resueltamente fuera de esa *laxa* interpretación (así la llamo yo). Pues en realidad, me parece que el Sr. Bautz ha probado que la doctrina revelada acerca de la identidad del cuerpo resucitado con el presente ha sido interpretada constante y unánimemente por Padres y teólogos en el sentido de una identidad material, aunque solamente relativa. Esta concorde declaración de Padres y teólogos, contra la cual el disentimiento de algunos pocos filósofos y teólogos, a mi entender, no puede prosperar, es para mi persona norma suficiente, y suficientemente sagrada para creerme obligado a conformar con la misma mis convicciones; y debo, por consiguiente, para disculpa de mi anterior exposición, confesar públicamente que ignoraba una tan constante interpretación tradicional en la presente cuestión» (3). Hemos creído conveniente dar cuenta de todo este episodio, entre otras causas, porque no faltan autores que, aun en nuestros días, continúan citando a Oswald como opuesto a la sentencia tradicional.

---

(1) *Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite*, dargestellt von Lic. Joseph Bautz, part. I, sect. 1-2. Paderborn 1877. Agotada esta monografía, sólo a última hora y de ocasión hemos podido por fin adquirirla. Verdaderamente es digna de ser leída; por nuestra parte, sólo echamos de menos el que no haya prescindido más de ciertos aspectos filosóficos, de los cuales puede y debe estar desligada la presente cuestión.

(2) Ibid., sect. 2, §. 6, ps. 109.

(3) L. c., pg. 309, al final de la larga nota que comienza en la pg. 306, Paderborn 1893.

Italia, España.—No sabemos de autor alguno perteneciente al siglo XIX que en Italia se haya desviado de la corriente tradicional, y lo mismo podemos decir de España (1). Pero en España, si no hubo producción original, en cambio se tradujo bastante; Martin, Gratry, Pioger y Hettinger, traducidos al castellano, con pocos años de diferencia, algo entrada la segunda mitad del siglo pasado, son clara muestra de ello (2).

Si ahora, antes de penetrar en el siglo XX, echamos una ojeada sobre la segunda mitad del siglo XIX, observaremos que, salvo quizá alguna rarísima excepción, no se levanta entre los escritores mencionados una figura ilustre y a la vez de profunda ciencia teológica; no es exagerado decir que, por lo general, no traspasan el nivel de vulgarizadores en teología o, cuando más, de brillantes vulgarizadores; la misma obra doctrinal y teológica de Mgr. Freppel, el cual parece descollar entre todos, no parece en los Cursos de la Sorbona haber llegado a la debida madurez (3). No les favorecía la época en que casi todos escribieron, alrededor o poco más de la mitad del siglo XIX,

---

(1) Al final del siglo, 1899, D. José de Elola publicó, entre otras obras científicas, una titulada *El Credo y la razón*, por José de Elola, Comandante de Estado Mayor, Profesor de la Escuela Superior de Guerra. Madrid 1899. El autor despierta simpatías por su talento y acendrada fe, que expone en estilo viril y lleno de franqueza. En el cp. XII, II, pg. 576 sgs. podría parecer que se aparta de la sentencia tradicional; pues, aunque según ella responde muy bien y con gracia a la primera dificultad, «¿Cómo es posible vuelvan a juntarse las partículas todas..., etc.,», con todo parece responder según la moderna explicación a la dificultad inmediata, «¿no es posible acaso que una molécula, que constituyó parte del cuerpo de un hombre, haya pertenecido sucesivamente a otro o a otros varios... etc.?» No obstante, se puede decir que en la primera respuesta establece la regla general y en la segunda lo que puede realizarse en casos excepcionales, sin perjuicio de la identidad del cuerpo en un verdadero sentido, dado que algunas partículas sean comunes a varios. Si así es, como parece probable, el Sr. Elola habría adoptado una solución igual o muy parecida a la del insigne teólogo Gregorio de Valencia, (V. Estudios Eclesiásticos, t. III, n. 9, pgs 83-85). Por lo demás, el autor, con noble y atractiva sinceridad, nos expone, ya desde el prólogo, su actitud con estas palabras: «Quien, conocido el título de esta obrita, se fije en el desconocido nombre del autor de ella, seguramente sentirá extrañeza; tal título parece exigir la firma de un teólogo o de un filósofo, y ni he abierto nunca un libro de teología, ni poseo otros conocimientos filosóficos que los someros rudimentos adquiridos ha muchos años, y ya casi olvidados, en la enseñanza elemental. De entonces acá, mi profesión, mis deberes, mis aficiones, lleváronme por otros derroteros, y por ello *la razón natural tan sólo* ha intervenido en el análisis de la profesión de fe católica que constituye este libro. Desconozco las argucias y sutilezas de las escuelas filosóficas, *ignoro las razones que los doctores de la Iglesia alegan en apoyo de la doctrina de ésta*; pero cual todo hombre, encuentro *en mi razón...*»

(2) De los tres últimos hemos citado traducciones; de Martín publicó una anónima en 1865 la Librería Religiosa de Barcelona.

(3) Véase el juicio de Bellamy y su anotador P. Bainvel en *La théologie cathol. au XIX^e siècle*, par J. Bellamy, ch. II, §. V, pg. 46 y la nota. París 1904.

época todavía, hablando en general, de renovación y tanteos, de cierto verdor del pensamiento teológico, y sobre todo, época en la que cundió extraordinariamente lo que podríamos llamar *fiebre de apología,* pero de esa apología, por decirlo así, *ad hominem*, que con frecuencia mira más al adversario que a la verdad, más a la persuasión y concordia que a la exactitud, y cuya norma primaria directiva parece ser la de suavizar y acomodar las verdades católicas en la mayor medida posible. Quienes quieran encontrar autores en favor del fuego metafórico del infierno, de la mitigación de sus penas, del limbo para multitudes de infieles adultos, y de otras suavizaciones semejantes, en esta época, como también en los tiempos inmediatos anteriores, los hallarán principalmente. A pesar de todo, la nueva explicación acerca de la identidad del cuerpo resucitado, no logró penetrar durante el siglo XIX en las teologías propiamente tales, a excepción de dos: la de Oswald y la de Schell. Pero Oswald, como ya dijimos, poco después de admitida la expulsó de su obra con graves protestas, y sólo quedó, por fin, en la teología de Schell, *Katholische Dogmatik*, puesta en el Indice.

Y ¿qué argumentos eran los que impresionaban a todos esos apologistas y los forzaban o invitaban con grandes atractivos a desviarse del sentir tradicicional? Uno principalmente, y aun se podría decir que uno solo: *la renovación total de la materia, más o menos veces, durante la vida del hombre.* Esta es la idea obsesionante y deslumbradora; el punto científico que les parece ya adquirido, y, puesto el cual, o no se puede explicar la identidad del cuerpo resucitado por la identidad de materia, o por lo menos no hay para qué. Por lo mismo, todos los apologistas mencionados convienen, aunque no siempre con decisión, en la parte *negativa*, es decir, en negar la necesidad de la misma materia para la identidad del cuerpo resucitado, aun tal como *de hecho* se ha de realizar. Sin embargo, en la parte *positiva* difieren bastante; pues mientras unos se contentan con la identidad del alma racional, o también en otras palabras, con la identidad de la conciencia, otros añaden la igualdad sensible de facciones y demás caracteres individuales, y otros, por fin, en buen número, requieren además un extraño principio o fuerza formativa de la identidad del cuerpo, a la cual llaman *principio de identidad.*

En el siglo XX avanza un paso más la moderna explicación, no precisamente por el número de sus nuevos partidarios, bastante infe-

rior al del siglo XIX (1), sino por la significación de algunos que son ya, propiamente hablando, teólogos.

Y primeramente un teólogo de mérito recoge con simpatía la forma de explicación más obvia y sencilla que se agitaba en el siglo XIX, y, junto con el argumento entonces también característico, la deja cristalizar en sus *Praelectiones scholastico-dogmaticae*. Desde 1901 hasta 1921, en que ha publicado la última edición, Horacio Mazzella, arzobispo de Taranto, ha seguido repitiendo, es verdad que sólo como probable, pero dando a entender su aprobación, que «ut dicatur idem corpus resurgere, juxta communem et obvium loquendi modum,

---

(1) Además de las obras citadas en el texto, conocemos de Alemania el librito popular *Was kein Auge gesehen*, von Dr. Engelbert Krebs, 7. Die Auferstehung des Fleisches, pgs 87-96, con las notas finales, pgs. 197 199, 6.ª y 7.ª ed., Friburgo 1921; de Francia, la obrita también popular, *La Foi Catholique*, par H. Lesêtre, Curé de Saint-Étienne-du-Mont, ch. XXIX, 6.—*Résurrection*, pg. 473, éd. 25, Paris 1918; de España, *Curso elemental, de apologética contemporánea*, por el Dr. D. Emilio A. Villelga Rodríguez, Pbro, part. 1.ª fase 1.ª, lec. XIII, pgs. 137-139, Barcelona 1902 (transcribe a Cauly).

No debe ser contado entre los sostenedores de la moderna explicación el notable y meritísimo escritor P. Ramón Ruiz Amado, S. J. Pues, aunque en su gráfico y chispeante estilo parezca algunas veces defenderla; pero cuál haya sido y sea su actitud en la cuestión presente, lo determina concreta y terminantemente una nota aclaratoria que ha tenido la atención de enviarnos respondiendo a una pregunta nuestra. Es del tenor siguiente:

«R. P. Francisco Segarra, S. J.—P. Xti.—Muy amado en Cristo Padre: Me pregunta V. R. sobre mi mente en la cuestión de la identidad del cuerpo resucitado, con ocasión de la lectura de algunas obras mías en las que parece que defiendo una reciente explicación distinta de la tradicional.—Yo sólo he pretendido dar una solución apologética, en la que aparezca *a la sola luz de la razón* que puede haber *verdadera* resurrección aunque no se recobre toda la misma materia. Admitido esto, ya está conseguido casi todo o todo. Puesto que quien está convencido de que puede haber *verdadera* resurrección sin que se reasuma toda la misma materia: 1) fácilmente verá que, por lo menos en la generalidad de los casos, es fácil que pueda reconstituirse el cuerpo con la materia que le pertenecía al morir; y en los casos excepcionales lo dejará a la sabiduría de Dios, ya que cualquiera materia que se tome, el cuerpo resucitará el mismo; 2) esto supuesto, cuando a este tal se le diga que la Tradición afirma en concreto que, por lo menos como regla general, se reunirá al alma la misma materia de que el hombre constaba al morir, sin dificultad vendrá en ello.

Este es mi parecer. No tengo inconveniente en que V. R. lo dé a conocer en la forma que juzgue más conveniente.

De V. R. affmo. en Cristo,

R. Ruiz Amado, S. J.»

Queremos omitir la mención de un eminente historiador moderno de filosofía, a quien se le ha escapado una frase teológicamente censurable, hablando con todo rigor, y que por cierto él atribuye a Santo Tomás, a saber: que «el cuerpo resucitado será *numéricamente diferente* de aquel con que nacimos». El P. Javier Brors en una especie de pequeño diccionario apologético sencillo y popular, dice que la explicación moderna *no va contra la fe católica*, frase vaga y que puede ser exacta, pero que en el contexto causa la impresión de que el P. Brors da como aceptable la doctrina de los modernos: está traducido del alemán al italiano: *Il vademecum del cattolico, brevi risposte*, etc., 213.—*Resurrezione dei morti*, pg. 340, ed. 3.ª. Roma 1915.

sufficit ut anima resumat corpus cum ea forma, cum illis specificis et individualibus characteribus, cum illis peculiaribus dispositionibus et differentiis quae, sub animae informatione, erant propria prioris corporis, etsi nulla sit ex moleculis quibus prius corpus coalescebat. Et profecto, etsi corpus humanum totaliter renovetur post aliquot annos ita ut nihil remaneat materiae qua prius constabat, ut ex naturali scientia notum est, tamen numquam non dicimus, communi et obvio loquendi modo, nos idem corpus habere» (1). Sólo una particularidad es de notar. En sus primeras ediciones no alegaba autores; después creyó conveniente aducir algunos. Por lo cual, citado Durando, añade que entre los modernos muchos siguen esta explicación, y como ejemplo señala dos en particular: uno, de quien vamos inmediatamente a tratar; el otro es Oswald. Pero el lector recordará que ya en 1901 la fecha de la retractación pública de Oswald era ya antigua.

Las altas especulaciones metafísicas de Durando habían quedado desde él y Juan de Nápoles casi del todo abandonadas; ciertamente no fueron ellas las que principalmente determinaron la actitud de los disidentes del siglo XIX. Pero, a partir de 1902, se opera un cambio en la forma de argumentación: y las ideas de Durando vienen a ocupar el puesto preponderante en contra de la sentencia tradicional. Es que en esa fecha un hombre eminente las ha hecho suyas y rubricado con su autoridad. El nombre del Cardenal Billot (2), a quien nos referimos, es ya célebre en teología y, como bien sabrán nuestros lectores, poquísimas veces suena al lado del *Doctor Resolutissimus* el intrépido Durando, cuyo nombre parece resonar en los oídos de muchos como clarín de guerra. Pero por rara casualidad es ahora casi de obligación en la presente materia citar a Billot junto a Durando. Efectivamente, Durando entre los antiguos, y Billot entre los modernos, son considerados como los paladines de la explicación opuesta a la tradicional. Y, sin embargo, hay que reconocer que el Cardenal Billot no usa en este punto aquel tono de seguridad, aquella expresión vigorosa y triunfal que le es tan frecuente y característica; era imposible que no se diese cuenta de la soledad teológica en que se

(1) *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, auctore H. Mazzella, Archiepiscopo Tarentino, v. IV, tract. de Noviss., cp. II, § II, n. 713, pg. 475, ed 5.ª. Turín 1921.

(2) *Quaestiones de novissimis*, auctore L. Billot, S. J., S. R. E. Cardinali, q. VII, thes. 13, § 2, pg. 167 ss., ed. 5.ª. Roma 1921

hallaba y de que no combatía a la sombra de la bandera de Santo Tomás. Su argumentación, pues, se reduce, con ligeras variantes, a la de Durando ya antes expuesta, si bien no descuida urgir lo de la renovación de la materia y tantea alguna solución de los argumentos en favor de la explicación tradicional. A pesar de todo, su autoridad ha hecho alguna impresión. Le ha seguido, como en otras ocasiones, el docto Canónigo de Brujas y autor de varios apreciables tratados de teología, Van der Meersch, quien ha tenido el mérito de tratar la cuestión desde el punto de vista moderno en páginas tan breves como claras (1). Fuera de Van der Meersch, es rarísimo quien le siga. Pero a lo menos ha logrado el Cardenal que unos pocos teólogos, aunque respetables, hablen con benignidad de su sentencia; tales son Tanquerey (2), Mannens (3) y algún otro. En cambio la gran mayoría permanece firmemente adherida a la sentencia tradicional; y, como indicaremos más adelante, aun recientemente se ha escrito fuerte y hasta se han fulminado graves censuras contra la opinión patrocinada por el Cardenal Billot. Es que esos teólogos del siglo XX, que se han aventurado a desviarse del camino real, o no han tenido para nada en cuenta, o no han ponderado debidamente los argumentos teológicos, de donde una vez asentado el dogma de que «resucitaremos con los mismos cuerpos que ahora traemos», en todo lo demás han procedido pura y simplemente como filósofos. No han distinguido los dos aspectos de la cuestión radicalmente diversos: el aspecto *filosófico* y el *teológico;* esto es: «qué sería *de suyo* preciso, y en rigor suficiente, para que en un sentido real y propio se dé la identidad numérica substancial de un cuerpo, v. gr., del cuerpo de Pedro a los siete años y del cuerpo del mismo Pedro a los ochenta, o del cuerpo mortal y del resucitado» cuestión puramente *filosófica*—y «qué es preciso

---

(1) *Collationes Brugenses*, t. XV, 1910, pgs. 691-694; véanse también las pgs. 641-644. En este último lugar parece citarse a Bonnet como católico y su sentencia como de católico: *Iudica tres catholicorum sententias..*» pg. 641. Bonnet no es católico, sino protestante; y su sentencia, sea lo que fuere de si es herética, merece ciertamente censura teológica. (Cfr. Muzarelli, *Il buon uso della Logica*, opusc. 17, cp. I, IV. Fuligno 1788.)

(2) *Synopsis theol. dogmat.*, auctore Ad. Tanquerey, t. III, *de Noviss.*, cp. III, a 1, n. 954 y nn. 960-961, pgs. 646, 632, ed. 17, Roma, Tournay y París 1920.

(3) *Theologiae dogmaticae institutiones*, auctore P. Mannens S. Theol. Doctore, t. III, theol. spec. pars altera, tract. XVIII, pars II, cp. 2, a. 2, n. 1059, pg. 717, ed. alt., Ruraemundae 1915. No concede mucho: «Haec explicatio, dice, posita doctrina de composito humano a qua progreditur, non videtur fundamento carere...» Nótese la razón que da: *posita doctrina de composito humano, a qua progreditur!*

de hecho para que haya identidad numérica entre el cuerpo mortal y resucitado *según aquel grado y modo de identidad que los argumentos teológicos determinan que ha de haber de hecho por libre ordenación y beneplácito de Dios*»—cuestión propiamente *teológica*. Resuelta la cuestión en sentido filosófico, esos autores la han creído resuelta también en todos sentidos, sin reparar en que, tratándose de un hecho realizable de varias maneras según el libre beneplácito de Dios, había ante todo que consultar las fuentes teológicas para ver si por ellas se nos manifestaba más o menos claramente la divina voluntad. Y de que dichos autores hayan procedido así, dan testimonio sus palabras. Recuérdense las de Horacio Mazzella, antes citadas: tanto en ellas como en las otras pocas dedicadas a nuestro asunto, la crítica de los documentos positivos sobre el particular falta por completo. Van der Meersch escribe: «Ut idem resurgat homo, censemus requiri et sufficere ut eadem numero anima iterum uniatur materiae primae sub debitis dimensionibus existenti, sive fuerit sive non fuerit olim informata haec materia ab eadem anima.—Haec sententia, ut videtur, *logice sequitur ex doctrina scholastica* de essentiali compositione hominis ex materia prima et forma substantiali unica...» (1); y añade al final: «Licet S. Thomas censeat in resurrectione hominum eamdem numero materiam primam, saltem quoad partem, iterum esse uniendam eidem numero animae, tamen *admittit principium ex quo deduximus sententiam propugnatam*» (2).

El principio aludido es que «cum unitas rei sequatur formam sicut et esse, oportet quod illa sint idem numero quorum est forma numero una» (3). Así discurre constantemente Van der Meersch; en vano se buscará una palabra siquiera sobre si ha hablado o no ha hablado en este punto la tradición, y si lo ha hecho o no en términos perentorios o que dejan en libertad. Igualmente en O'Hanlon, una vena abundante de metafísica y psicología recorre todo un artículo sobre la identidad del cuerpo resucitado; pero es absoluta la ausencia de documentación positiva (4). Filosofía son también, pura filosofía, y nada más que filosofía, las consideraciones del Cardenal Billot; ni en ellas

(1) L. c., pg. 691.
(2) L. c., pg. 694.
(3) Ibid.
(4) *The Irish Theological Quarterly*, «The Identity of the Risen Body», vol. XVII, julio 1922, n. 67, pgs. 231-237.

se tiene en cuenta para nada la voz de la Sagrada Escritura y Santos Padres (1). Mejor dicho, así era en la primera edición (2). Quiso después el Cardenal, según era de todo punto preciso, hacerse cargo de los argumentos en favor de la sentencia tradicional, y a manera de objeciones los va discutiendo. Y ¿cómo, qué responde al poderoso argumento de los Santos Padres? Es instructivo considerarlo, pues se trata del teólogo que más decididamente ha hablado en pro de la moderna explicación. Resuelta una dificultad filosófica, ínstase él mismo en la siguiente forma: «Esto quod in resurrectione identitas animae satis esset ad identitatem corporis simpliciter. Sed adhuc intelligitur identitas perfectior, tam secundum materiam quam secundum formam. Atqui haec est identitas absoluta et totalis, sese extendens etiam ad materiam, quam modus loquendi Scripturae et Patrum ubique insinuare videtur» (3). Quizá demasiado brevemente se proponen las pruebas de Escritura y Santos Padres. ¿Quién con solas estas frases apreciará su fuerza? Pero transcribamos la parte de respuesta, que va *directamente* a poner en su punto y justa medida el valor probativo de dichos argumentos: «Respondeo, Scripturam nihil aliud nos docere nisi resurrectionem mortuorum, id est reconstitutionem hominis secundum corpus, et quidem ejusdem numero hominis qui fuerat prius, sicut ipsum per se indicat resurrectionis nomen. Et ad hujusmodi reconstitutionis veritatem satis est identitas entitativa et simpliciter dicta hactenus declarata.» Nótese de paso lo poco que se le hace decir a la Escritura; sigue la respuesta a los Padres: «Quod si Patres et Concilia multum insistunt in hoc, quod resurrectio erit in ea ipsa carne quam nunc gestamus, in qua nunc vivimus, in qua nunc consistimus et movemur, non huc spectant locutiones illae ut adstruant necessitatem identitatis etiam pure materialis, quae ex sese satis indifferens esse videtur. Sed apponuntur ad excludendum errorem eorum qui post Origenem dicebant corpora resurgentium

(1) L. c.—En la obra del P. Prevel SS. CC., revisada y aumentada por el P. Miguel de la misma Orden (*Theologiae dogmaticae elementa* ex probatis auctoribus collegit P. B. Prevel SS. CC... ed 3.ª aucta et recognita opera et studio P. M. J. Miquel SS. CC., t. I, II, Paris 1912), se omite la explicación tradicional y en forma sencilla, clara y breve, casi de apuntes, se resume la explicación del C. Billot, a quien el P. Miquel llama en el prólogo «guía clarísimo y amadísimo maestro». No es pues de extrañar que cuanto digamos del C. Billot, ese haya de aplicar a los PP. Prevel y Miquel; y aun creemos que *a fortiori* (V. part. III p. V, a. II, n. 197, Nota, pgs. 679-680).

(2) Ibid., pgs. 152-156, Roma 1902.

(3) L. c., ed. 1921, pg. 172.

fore corpora aerea, spiritui et aurae similia... De quo quidem fidem abunde faciunt testimonia antiquae traditionis superius §. I relata» (1). Estas cortas frases consagradas al argumento patrístico, de imponente grandeza, causan cierto malestar, e irresistiblemente murmuran los labios la pregunta de si por ventura el autor, quizá preocupado por otras cuestiones que ha juzgado más necesarias, no ha dedicado bastante atención a la presente materia. ¿Cómo, si no, podrían escribirse tales soluciones, siendo así que es un hecho certísimo que los Santos Padres, en numerosísima falange que arranca del mismo siglo I y continúa hasta el último de los Padres, además de las expresiones aducidas por el Cardenal, han empleado antes de Orígenes, en tiempo de Orígenes y después de Orígenes, otras muchas en que por diversas y gráficas maneras, de pasada y exprofeso, se afirma categóricamente la reunión del alma a la misma materia habida antes y que ahora andará por ventura dispersa por todo el universo? Digámoslo de una vez con todos los respetos, pero con entera claridad, a causa de la importancia del asunto. No hay ninguno entre el reducido grupo de defensores de la moderna explicación, que haya afrontado seriamente el estudio de las fuentes teológicas en la presente cuestión. A lo más se ponderan con detención las fórmulas generales de los símbolos y concilios, exceptuado, no obstante, el pasaje del Tridentino que trata de la veneración de las reliquias; menos veces y con cierta rapidez el argumento de Escritura; pero el argumento patrístico, que es el principal, podrá ser alguna vez tocado a la manera que lo hace el autor antes citado; mas estudiado seriamente, jamás. No es extraño, pues, que uno se incline a pensar que los distinguidos teólogos antes mencionados no aportan a la moderna explicación un sufragio *formal*, avalorado con todo el peso de su autoridad (que sí la tienen), sino más bien un sufragio *material*, de

(1) Ibid. En el texto atendemos únicamente a la respuesta *directa* dada al argumento de los Santos Padres. Sigue después una respuesta *indirecta*, en la que de las afirmaciones de los Padres, tomadas en su obvio sentido de identidad de la materia, se pretende deducir varios inconvenientes. Pero, ¿para qué se fatiga el insigne autor, filosofando por cuenta propia, si Padres y Escolásticos, comenzando por Santo Tomás, han señalado a la regla general las debidas limitaciones y explicado cómo puede tener lugar, v. gr., en el caso de los recién nacidos, etc., el que resucitemos con el mismo cuerpo, reuniéndose el alma a la misma materia? Una respuesta *indirecta* «ad absurdum», que pretende desvirtuar una serie interminable de textos de Tradición, ¿no es peligrosa? Por el contrario ¿no es lo obvio y lo justo dar por supuesto que no habrá tales inconvenientes y absurdos?

valor puramente numérico; y quizá ninguno de ellos empeñaría su autoridad de teólogo en defender la posición en que sin gran resolución ni muchas investigaciones se han colocado, más tal vez por deseos de simplificar la cuestión y hacer apología que por verdadera ciencia teológica.

Pero de todas maneras sus sufragios, formales o materiales, aumentan el número del grupo contrario. De modo que, si consideramos por junto la fracción de todos los disidentes, habremos de confesar que en estos últimos ochenta años, más acentuado en los extremos que en el medio, un movimiento se ha dibujado en sentido opuesto al tradicional; con él parece romperse la plena unidad que había en el campo católico; ya parece que no puede hablarse de unanimidad, siquiera moral, de los autores católicos en favor de la sentencia unánimemente defendida por los Santos Padres y, aun podemos decir, unánimemente defendida por todos los autores católicos hasta el siglo XIV. Y, de consiguiente, es preciso tener en cuenta este reciente matiz de variación para la justa apreciación y juicio último del conjunto de los argumentos en favor de la sentencia tradicional. Con el favor de Dios, nos haremos de ello cargo al final de la serie de nuestros artículos.

Ahora resumiremos en dos palabras cuanto hemos expuesto sobre el consentimiento de los autores católicos en nuestra cuestión después de la unanimidad de los Santos Padres. *Tres fases* hemos distinguido: 1.ª Dura *la primera* unos cinco siglos, desde el IX hasta el XIII, ambos inclusive; comprende, por consiguiente, el siglo de oro de la filosofía y teología cristianas: en toda esta fase, lo que es mucho de notar, resalta a todas luces, sin ambigüedades ni titubeos, la más completa unanimidad. 2.ª *La segunda fase* extiéndese desde entrado el siglo XIV hasta la mitad del XIX, algo más de cinco siglos; iníciase con un movimiento de descenso en el florecimiento de la filosofía y teología escolásticas, sobre todo en la parte de documentación positiva propia de esta última; torna un período de creciente ascensión, que llega a la cumbre hacia 1570, y una nueva era de oro amanece para la teología de más de un siglo: en este segunda fase consérvase, no una unidad absoluta, pero sí moral; y las dos solas voces que resuenan en contrario, resuenan aisladas, y precisamente al apuntar la decadencia y alejamiento de las fuentes positivas teológicas. 3.ª *La tercera fase* aun no ha durado un siglo; ha comenzado

con los tanteos y esfuerzos por levantar la teología de lo profundo a que había descendido; y, en realidad, ésta, en progresión lenta, pero creciente, ha subido a un grado notable de esplendor: en la tercera fase rómpese la unanimidad, si bien los disidentes, excepto unos pocos, son de escaso valer, y queda sólo una inponente mayoría en favor de la sentencia tradicional. Por consiguiente, *unanimidad absoluta, unanimidad moral, imponente mayoría,* son las tres etapas por las que ha pasado el pensamiento de los autores católicos desde el siglo IX hasta nuestros días.

VII

EXTRAÑAS CONSECUENCIAS

Ahora insinuemos brevísimamente algunas extrañas consecuencias que se derivan de la explicación de los modernos y que pueden formar contra ésta un séptimo y último argumento.

1.ª Sea la primera el que en la opinión de los modernos no pueden admitirse ciertas frases tradicionales, cuyo uso la misma Iglesia ha consagrado en la liturgia (1); y son aquellas en las que, señalando los despojos del cadáver, decimos de ellos que resucitarán, que volverán a reunirse con el alma, etc., etc. Son tan genuinas estas frases, tan marcadamente tradicionales, que un protestante, el Dr. Major, en reciente y muy instructiva controversia, de la que quizá podamos decir algo más adelante, para caracterizar con frase sintética lo que el pensamiento tradicional ha defendido sobre el modo de la resurrección de la carne, dice que ha defendido «la resurrección de los despojos» (2). Pues bien; los autores modernos, aquellos se entiende que quieren hablar con exactitud, y por tanto los teólogos, ante todo, evitan cuidadosamente todo este conjunto de frases antiquísimas; se ven obligados a ello por su explicación. Una vez, una sola vez, parecía asomar una de esas frases en el Cardenal Billot, al probar la resurrección de los mismos hombres con los mismos cuerpos, por aquella razón tomada del nombre mismo de *re-surrección.*

---

(1) Véase Estudios Eclesiásticos, t. I, n. 3, pgs. 180-181.

(2) *The Doctrine of the Resurrection of the Body, Documents Relating to the Question of Heresy raised against the R. H. D. A. Major...,* issued by the R. R. H. Burge, D. D. Lord Bishop of Oxford, II Reply..., pg. 47. London-Oxford 1922.

Pero habilísimamente se emplea una frase, con la cual se evita el decir que resucitará el mismo cuerpo disuelto y corrompido, es decir, el cadáver; y no obstante, la frase es tan semejante que a los indoctos o a los inadvertidos les parecerá la misma. Dice así: «Ipsum ergo corpus quod corrumpitur et dissolvitur, idemmet resurget incorruptum» (1). ¡Qué bien dicho! Puede esta frase tomarse en sentido estrictamente filosófico y de modo que se hable de la corrupción filosófica que no es sino la muerte; y entonces, el cuerpo *que se corrompe* (¡en participio de presente!) todavía no está corrompido o en otras palabras, muerto, sino al contrario, *informado aún por el alma racional;* puesto que en el mismo instante en que el alma deja de estar unida al cuerpo, éste ya no muere sino está muerto, ya no se corrompe sino está corrompido. Ahora bien, en la sentencia de Durando, es exacto que «el cuerpo, informado por el alma racional, ese mismo resucitará»: *corpus, quod corrumpitur, idemmet resurget incorrumptum.*

2.ª Si el Verbo divino hubiese dejado de conservar su unión con el cuerpo difunto de nuestro adorable Redentor y hubiese asumido otra materia, entonces, *aun permaneciendo íntegro en la cruz o en el sepulcro aquel cuerpo cuya materia fué informada en vida por el alma santísima del Redentor*, con las mismas llagas y con todo lo demás tal cual quedó al morir, no obstante, sería verdad y podríamos creerlo como de fe que Nuestro Señor había resucitado con el mismo, mismísimo cuerpo «que nació de Santa María Virgen, padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fué crucificado y murió en el infame patíbulo de la cruz». Esto no puede negarse que es algo difícil, y tal que *a fuerza de metafísica* lo podrán admitir y retener algunos doctos, pero la generalidad de los fieles lo rechazará sin vacilación; pues, o no alcanzará nada de tales metafísicas o juzgará que, sea lo que fuere de la posibilidad de ciertos sentidos recónditos metafísicos, no hay que interpretar, según ellos, las frases llanas con que nos hablan la Escritura, los Santos Padres y el magisterio eclesiástico, aun cuando tales frases dentro de una disputa metafísica e ingeniosa sean susceptibles de tal interpretación.

Puede formarse el mismo argumento con el cuerpo de la Santísima Virgen, en el cual ya no existe unión alguna que haya de disol-

(1) Ibid., pg. 165.

verse. Puede, en fin, y quizá con mayor claridad, argüirse de la resurrección universal. Para ello hagamos una suposición. Todos han muerto ya, y ha sonado la última hora. El lector que esto lee, ilustrado con luz divina, contempla los restos difuntos de toda la humanidad: unos completamente reducidos a polvo y dispersos por todo el universo; otros, de los cuales aun queda mayor o menor número de fragmentos; otros, íntegros todavía, durmiendo en el seno de los sepulcros, quizá momificados en secretísimos senos de la tierra. Y suena por fin la trompeta del Arcángel, y a su sonido levántase la innumerable multitud de los hombres. Levántanse ellos, pero el lector continúa viendo yacer en tierra los fragmentos dispersos y dormir las momias en sus urnas funerarias y, en una palabra, permanecer intactas las partículas materiales que formaron un tiempo los cuerpos de los hombres. ¿Cómo? ¿Han resucitado los hombres con los mismos cuerpos, los mismos numéricamente con que vivieron y murieron? Sí. ¿Se ha verificado aquello de que «omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei»? (Joan., V, 28). Sí. Pues ¿no reposan aún dentro de los sepulcros, en forma de restos y cadáveres, los despojos de aquellos que han resucitado? Sí; pero es que, si bien Dios ha tomado otra materia, quizá hasta creado otra exactamente semejante, con la que ha reconstituído los cuerpos resucitados, no obstante el alma es la misma y «ubi eadem est numero forma, ibi est idem numero corpus idemque numero ens». Y dadas estas respuestas, *armados con su metafísica*, quizá se sonreirán algunos doctos; pero la generalidad de los fieles no se sonreirá; y bueno es añadir que jamás para la presente cuestión hizo uso de tales metafísicas Santo Tomás.

Algunas otras raras consecuencias podrían aducirse; pero basten las dos indicadas, con las cuales cerramos la exposición de los argumentos para entrar por fin inmediatamente en la solución de las dificultades.

(Continuará.)

F. Segarra, S. J.

BOLETÍN TEOLÓGICO

Textos. 1. Compendio de Tanquerey. 2. Tomo IX de las *Praelectiones* del P. Pesch. 3. *De Sacramentis* del P. Bernardo J. Otten. *Tratado particular*. 4. El Primado del Romano Pontífice en el Concilio Calcedonense. Mariología. 5. La Concepción Inmaculada por Eadmero. 6. La Virgen María de L. Garriguet.

1. Lo que en este Compendio o más breve Sinopsis de Teología dogmática (1) se propone el esclarecido Sr. Tanquerey nos significa en el prólogo: «Servirá a los Sacerdotes que tienen cura de almas para recordar con presteza y exactitud los dogmas en que deben instruir a los niños y al pueblo fiel, y a los alumnos teólogos del Seminario, para que con más facilidad entiendan los principales capítulos de la doctrina teológica y se los aprendan de memoria. Todos, en verdad, preparados e ilustrados con estas nociones de Teología se hallarán más aptos y dispuestos para resolver y penetrar los egregios tratados de los teólogos que tantas delicias y utilidad traen consigo».

Sigue en este resumen el mismo orden de materias que en su obra más extensa: divide la Teología en general y especial; aquélla abarca los tratados de la verdadera religión, Iglesia de Cristo y fuentes de la revelación; ésta los de la Fe, Dios Uno, Trino, Criador y Elevante, Verbo Encarnado, Dios Santificador mediante la gracia y sacramentos, y por último, Remunerador. El método empleado es el puramente escolástico, con sus nociones, estado de la cuestión, tesis, pruebas escriturarias, tradicionales y de razón y corolarios. Unicamente se excluyen las objeciones.

Resplandece este manual por su doctrina nutrida y sana, y su gran claridad. No deja de tocar tema alguno de importancia, ya antiguo, ya moderno. Expone y refuta con mucha energía la sentencia de los protestantes, liberales, pesimistas, racionalistas y modernistas; por ejemplo, a Hegel y Renán que, en sus delirios, consideran al ente perfecto, no en acto, sino *in fieri;* a Hauréau, Remusat, Crombie que afirman no estar Dios en todas partes, a Schopenhauer y Hartmann que defienden la maldad absoluta de este mundo en su estado actual, a los modernistas que anteponen el juicio privado de la conciencia a la autoridad de la Iglesia, aunque juzgan que

(1) *Brevior Sypnosis Theologiae Dogmaticae* auctore Ad. Tanquerey, Cooperantibus E.-M. Quévestre et L. Hébert. Editio 5.ª. Typis Societatis Sancti Joannis Evangel. Desclée et Socii. Parisiis-Tornaci (Belg.)-Roma. Un vol. de 195 × 97 mm. y 830 págs.

ésta es necesaria para conservar y propagar la verdadera fe, y que se le ha de obedecer como autoridad social, y a los críticos liberales que proclaman como supuestos los hechos referidos en el cuarto evangelio, o lo refutan como alegoría y símbolo de alguna enseñanza que se quiere inculcar, y los sermones de Cristo como composiciones teológicas del escritor.

Su faro en la exposición de la materia es Santo Tomás, y en las opiniones escolásticas, aunque las presenta todas, parece inclinarse a las tomistas y a algunas del Cardenal Billot. En la razón formal del sacrificio de la Misa mantiene la sentencia de este purpurado que la repone en que se constituye Cristo bajo las especies Sacramentales en verdadero estado de víctima en otro tiempo inmolada y ahora ofreciéndose a sí mismo, y en la separación mística del cuerpo y sangre de Jesucristo que representa la real de la cruz hecha mediante la efusión de sangre. No menciona la reciente opinión defendida con gran aparato de erudición por el P. de la Taille.

Ciertas teorías escolásticas, como no se presentan en su conjunto, sino sólo por indicaciones, no aparecen en toda su belleza e ingenioso enlace, y otras por el contrario resultan mucho más atractivas de lo que son. Cabalmente, ocurre esto en la elección *ad gloriam ante aut post praevisa merita*. Si se omite el modo de reprobación que necesariamente se infiere de uno y otro sistema, como lo hace el autor, no se comprende lo bien que justifica el segundo la bondad de Dios en la reprobación, y la dificultad del primero en salvarla, recurriendo a varias explicaciones inadmisibles. El señor Tanquerey sostiene contra muchísimos modernos que el Subdiaconado y Ordenes menores son Sacramentos; contra no pocos lulistas, que Raimundo Lulio se vale de argumentos de razón para probar el misterio de la Trinidad sin suponer la revelación (n. 569) y contra numerosos teólogos, que la gracia sacramental es la gracia habitual, pero con *especial vigor*, y derecho a gracias actuales para cumplir el fin del Sacramento.

La *Synopsis* aparece bibliográficamente bien presentada y muy manejable, con sus dos índices analítico y alfabético.

2. Por cuarta y quinta vez se publica el Tratado de Virtudes Morales, Pecados y Novísimos (1), que constituye el IX tomo de las Prelecciones Dogmáticas del P. Cristiano Pesch, S. J. En el primer Tratado expone la Prudencia, Fortaleza, Templanza y Justicia, con las virtudes a ellas anejas; de la virtud de la Religión habla con bastante extensión. Explica después el pecado mortal y venial, así actual como habitual. El Tratado de los Novísimos lo divide en dos partes: en la primera estudia la muerte, juicio particular, purgatorio, infierno; en la segunda, el fin del mundo, resurrección de los muertos, milenarismo y juicio universal.

La Teología del esclarecido jesuíta alemán se ha hecho célebre por la abundancia y solidez de la doctrina y por el orden y claridad con que explica

(1) *De Virtutibus Moralibus, De Peccato, De Novissimis. Tractatus dogmatici.* Auctore Christiano Pesch, S. J. Editio quarta et quinta. Friburgi Brisgoviae MCMXXIII. Herder & Co. Typographi, Editores Pontificii. En 4.º de 231 por 148 mm. y X-439 páginas. Precio, 15 pesetas. *(Praelectiones Dogmaticae,* tomo IX.)

las cuestiones; y en este volumen se echan de ver esas excelentes cualidades. No hay materia de interés que deje de tratarla; y la expone con tal maestría, que se muestra en su verdadero valor y se hace sumamente inteligible. Pone especial cuidado, como es justo, en la parte positiva, y advierte que algunos textos escriturarios se han de explicar de otro modo diverso del que lo explican ciertos teólogos antiguos. Así, el pasaje 1.ª ad Cor. 3.¹⁰ *Secundum gratiam...* no trata directamente de los pecados veniales, y sólo puede entenderse de ellos por modo de conclusión. El fuego es posible que no signifique sino el juicio que aprueba las buenas obras y reprueba las malas. El texto de la Vulgata 1.ª ad Cor. 15⁵¹ no parece reflejar bien el pensamiento de San Pablo; la verdadera lección se contiene en estas palabras: Non omnes quidem moriemur, et omnes immutabimur. En lo que concierne a los Padres, toma sus citas con diligencia de la Patrología de Migne, y a ella se remite casi siempre.

En las opiniones discutidas sigue generalmente al Angélico; pero no se desdeña de conceder probabilidad a algunas sentencias mantenidas por los teólogos recientes. Difícil es penetrar el modo con que el fuego infernal atormenta a los puros espíritus y almas separadas de los cuerpos. Al Padre Pesch le parece probable la teoría de Francisco Schmid, que se reduce a lo siguiente: los espíritus, en virtud de su potencia locomotiva, pueden obrar en los cuerpos, y éstos como instrumentos de Dios en aquéllos; cuando el espíritu mueve un cuerpo, éste recíprocamente influye en aquél; esto no se verifica, naturalmente, sino cuando el espíritu quiere; pero existiendo tal potencia, no se debe negar a Dios facultad de actuarla aun sin querer el espíritu. ¿Por qué, pues, no podrá hacer que el fuego produzca un dolor sensible en éste y al propio tiempo intensísimo, semejante al que resulta de quemarse? La imposibilidad de esta hipótesis nadie la ha demostrado, ni la demostrará. Al acabar esta explicación, añade el P. Pesch: «Ya que no la presenta el autor como prueba positiva de la posibilidad, sino más bien para demostrar negativamente que no se manifiesta su imposibilidad, no veo por qué no se ha de admitir en el catálogo de las opiniones probables, aunque se funda en la incierta suposición de la manera de obrar los cuerpos en el espíritu: pues en cuestión tan nebulosa, conviene que nos contentemos con una probabilidad.»

La materia del milenarismo, que ahora agitan algunos modernos, la desenvuelve con erudición, sobriedad y precisión. Viene a deducir que el argumento de tradición por aquel sistema se reduce casi a la nada. Sus dos principales corifeos, los Santos Justino e Ireneo, a quienes deslumbró la veneración a Papías, conceden que los buenos cristianos pueden opinar de contraria manera. En la Iglesia siempre se combatió como herético el milenarismo carnal; y al mitigado le refutaron los principales Padres, y parece estar en oposición con textos escriturísticos y oraciones de la Iglesia; de todo lo cual colige su improbabilidad. A los patrocinadores actuales del debatido sistema no agradará seguramente la deducción; pero quizás no les será tan fácil impugnarla y destruir su vigorosa argumentación.

Un poco sorprende, a primera vista al menos, la afirmación del autor sobre la muerte universal: Si se consideran—dice—en sí las palabras de San Pablo, parece mucho más probable, por no decir cierta, la sentencia de que no morirán los justos vivientes al tiempo de la segunda venida de Cristo. La opuesta se recomienda como más probable por la autoridad de San Agustín y los escolásticos. Pero ¿qué supone esta autoridad al lado de la de San Pablo? Y si *ciertamente* lo afirma el Apóstol, ¿puede haber el menor asomo de duda de que así sucederá? La duda sólo puede cifrarse en si lo dijo o no el grande Apóstol.

3. El tratado del P. Otten, que se intitula *De Sacramentis* (1), se divide en dos partes principales: una, de los Sacramentos en general; otra, en especial. En la primera se examina lo que es común a todos los Sacramentos, y en la segunda lo que es peculiar de cada uno de ellos. Se comprenderá la materia en dos tomos; en el presente se estudiarán, fuera de los Sacramentos en general, los del bautismo, confirmación y eucaristía.

El método que se emplea es el rigurosamente escolástico. Se enuncia toda la tesis y se indican los teólogos más notables que tratan de aquel tema; siguen el estado de la cuestión, exposición de los términos, adversarios, nota calificativa de la proposición; se reparte la tesis en varias partes que se demuestran con argumentos escriturarios, tradicionales y de razón, puestos todos ellos en forma silogística, se añaden varios escolios, en que se dilucidan puntos interesantes, relacionados con la tesis, y se resuelven las dificultades.

Abarca todas las cuestiones que suelen tratarse en los textos de Teología, y las explica con orden y nitidez. Junta lo antiguo con lo moderno, y frecuentemente refuta a los racionalistas, protestantes, liberales, modernistas, críticos *sublimes*, como Juclicher, Pleiderer, Spitta, Anderson, Holtzmann, Gardner, Harnack, Weiszaecker, Stevens, Bovon, Frankland. Al mencionar los sistemas de todos éstos y de los antiguos protestantes, Lutero, Calvino, Zwinglio, etc., cuida de citar los parajes de sus obras en que aquéllos se encierran. En la parte positiva brilla por su diligencia y puntualidad. Los textos escriturarios se interpretan rectamente, y en los patrísticos que alega profusamente se remite a la patrología de Migne o a obras autorizadas. Los documentos eclesiásticos se sacan de Denzinger-Bannwart.

Toma por guía a Santo Tomás, al que pone siempre a la cabeza de los autores de consulta, pero profesa el eclecticismo dentro de las doctrinas más puras del escolasticismo. Así en la naturaleza de la causalidad sacramental propende a la moral, y rebate la física y también la dispositiva de los antiguos escolásticos, remozada en nuestros tiempos por el Cardenal Billot y algunos de sus discípulos. A Santo Tomás lo juzga dudoso en esta

(1) *Institutiones Dogmaticae in usum Scholarum.* Auctore Bernardo J. Otten, S. J. in Collegio Maximo S. Ludovici, Sacrae theologiae et Historiae Dogmatum Professore. Tomus V. De Sacramentis in Genere, de Baptismo, de Confirmatione, de SS. Eucharistia. Typographia Loyolaea, Chicago, Illinois, 1923. En 4.°, de 231 × 146 mm. y 572 págs.

controversia, aunque asegura que apenas se pueden comprender algunos testimonios del Santo, que recuerda, si no se interpretan de la causalidad moral. Por lo que toca al carácter sacramental, lo reduce a la especie de potencia moral, e impugna la conocida sentencia de Suárez, que le hace consistir en un hábito no operativo.

Algunas cuestiones se tratan muy bien; por ejemplo: la del número de Sacramentos de la Nueva Ley, manzana de discordia entre católicos y protestantes. Se funda especialmente en la viva tradición de la Iglesia y advierte que no basta que ya, desde los primeros siglos, se denominaran sacramentos siete ritos religiosos, sino que tal nombre se les aplicó en sentido estricto. Después, en diversos escolios, analiza lo que en esta materia puede inferirse de la Escritura, Padres, escritores orientales, y deshace las objeciones que pueden ponerse. También la verdad de la real presencia de Cristo en la Eucaristía aparece brillantemente explanada; en cinco artículos explica los errores contra ella, la promesa de instituírla, su institución, y los testimonios patrísticos. En escolios toca los argumentos derivados de la liturgia, concilios, herejías del Oriente, y ofrece ciertos principios para desatar las dificultades sacadas de los Santos Padres.

Alguna opinión que abraza ya confiesa paladinamente que es menos común entre los teólogos, como, v. g., la que considera de esencia de la fórmula de la consagración del cáliz las palabras *novi et aeterni testamenti mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*, se funda en la índole de la consagración, que es rito sacrifical, y por tanto, su razón de sacrificio debe externamente manifestarse; pero, como responde Mendive, bastante se declara en las palabras *Hic est sanguis meus* unidas con las de la otra forma *Hoc est corpus meum*, puesto que en virtud de ellas, según sostiene el P. Otten, se constituye Cristo en la Eucaristía místicamente sacrificado. Otra sentencia defiende el esclarecido autor, que no deja de entrañar dificultades: Jesucristo estableció *en especie* la materia y forma de los Sacramentos. Si la historia, contesta Van Noort, no lo contradijera, yo mantendría lo mismo. «Consta, añade, que en las Iglesias orientales el rito de ciertos sacramentos difiere grandemente del rito latino; y consta que en la Iglesia latina el rito moderno discrepa mucho del antiguo, de suerte que casi es imposible tener las diferencias por accidentales o como meras ceremonias.» En un hermoso estudio reciente, intitulado *Clavis Ecclesiae*, viene su autor, el preclaro carmelita P. Xiberta, a asentar esta proposición: «Parece poderse asegurar que hasta la mitad del siglo III no estuvo la absolución sacramental asociada a un especial rito sacramental.» En la teoría que sustenta el R. P. Otten, sobre la razón formal de sacrificio en la Misa, que la coloca en la mística inmolación, siempre se nos hace difícil entender que sin *mutación real* en la víctima exista verdadero sacrificio.

Pero estas son cuestiones controvertidas, en que cada cual sigue lo que cree más fundado. En lo que no habrá discordancia es en afirmar que este tomo de *Sacramentis*, ni en orden, claridad, copia y seguridad de doctrina

difiera del otro de *Incarnatione*, que hace poco publicó el ilustre autor, y que ambos tratados reúnan excelentes condiciones para servir de libros de texto. De ellos podemos conjeturar que cuando se termine toda la Teología merecerá, sin duda, colocarse entre los mejores manuales que actualmente se estudian en los Seminarios.

En lo que pertenece a la parte material de la obra, todo es digno de loa: papel excelente, tipos claros y hermosos, se emplean versalitas en los diversos títulos de los párrafos y negrillas en la enunciación de las tesis. Lleva dos copiosos índices: uno analítico y otro alfabético.

4. Los insignes profesores franciscanos del Colegio Internacional de San Antonio de Padua en Roma, se proponen dar a luz sus trabajos literarios con el título de *Collectanea Philosophico-Theologica*. De esta suerte intentan emular el ejemplo de sus mayores, que a nadie cedieron en el cultivo de los buenos estudios y de las ciencias sagradas. La primera flor que en este jardín se abre, es el Primado del Pontificado Romano en el Concilio Calcedonense y los disidentes de la Iglesia (1), obra debida a las vigilias y elegante pluma del R. P. Teófilo Harapin. Estudiando este esclarecido profesor la Teología e Historias Eclesiásticas del Oriente, observó que sostenían sus autores, como una verdad inconcusa, que jamás se reconoció en sus Iglesias el primado de jurisdicción del Romano Pontífice. Por eso fija su atención en un Concilio, en el celebérrimo de Calcedonia, para patentizar lo erróneo y equivocado de esa creencia.

En dos partes distribuye la disertación: la primera es histórica y trata de las causas que originaron el Concilio, del que además hace una sumaria descripción; la segunda es demostrativa: examina los documentos en favor del primado jurisdiccional; así los que precedieron y siguieron a las sesiones, como los que constan en las Actas; y de ellos deduce que el Papa es sucesor de San Pedro, posee jurisdicción universal, ejerce autoridad sobre los Concilios y se ha de aclamar como supremo e infalible maestro de la fe. Por ofrecer cierta dificultad el canon 28 del mencionado Sínodo Calcedonense, que no aprobó el Vicario de Cristo, investiga su nacimiento y la relación que tiene con el Primado.

Válese el R. P. Harapin en su estudio de las mejores colecciones de Concilios, cita los textos, cuando la necesidad lo demanda, en las dos lenguas griega y latina, y utiliza los escritos de los principales autores antiguos y modernos que han discutido el asunto.

Desde luego juzgamos la materia bien escogida; en lugar de meterse en cuestiones escolásticas espinosas y discutibles de las que apenas se logra fruto positivo, desenvuelve el autor una de no escasa importancia que sirve para afianzar y robustecer más y más un dogma tan capital como el Prima-

(1) *Collectanea Philosophico-Theologica, cura Professorum Collegii Internationalis S. Antonii de Urbe edita.* Vol. I *Primatus Pontificis Romani in Concilio Chalcedonensi et Ecclesiae dissidentes.* Auctore P. Theophilo Harapin, D. F. M., Prov. Croatiae alumno Ad Claras Aquas, Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae, 1923. En 4.º de 256 × 165 mm. y VI-130 páginas.

do de jurisdicción del Romano Pontífice. Si quisieran los ortodoxos ser sinceros y proceder lealmente no podrían menos de confesar, en virtud de los múltiples testimonios aquí alegados, que aquel gran Concilio, y por tanto, todo el Oriente, reconoció en algún tiempo el Primado jurisdiccional del Obispo de Roma, y que es vana y desprovista totalmente de fundamento la doctrina de los que lo truecan solamente por el de honor. Verdad es, que, según confiesa el preclaro Profesor del Colegio de San Antonio, la cuestión no puede llamarse nueva y original; pero en cambio se trata con esmero, profundidad, detenimiento, se la mira a todas las luces, y se saca excelente partido de los documentos en orden al fin que se propuso. Las razones que emplea el autor son copiosas, por lo general eficaces, están bien traídas y sacadas de fuentes incontaminadas; los testimonios se reproducen con esmero y fidelidad: aparece la materia bien distribuída con oportunas y no recargadas divisiones y subdivisiones, y expuesta con orden, precisión, dominio y seguridad. El estilo si no es suelto, abundante y fluido, tampoco resulta oscuro e implicado.

Tal vez algunos argumentos se resientán de cierta nebulosidad por no haberse explicado suficientemente los textos; por ejemplo: la infalibilidad de la doctrina del Papa *(Doctrina Pontificis romani infallibilis)* se declara por este testimonio, entre otros muchos: «Paschasinus orthodoxiam Flaviani coram concilio ita demonstrat: Sancte et integre et catholice exponit beatae recordationis Flavianus: *siquidem ejus fidei expositio cum beatissimo atque apostolici viri papae Romani epistola concordat* (página 98.) Pascasino demostró así, ante el Concilio, la ortodoxia de Flaviano: Santa, íntegra y católicamente se expresó Flaviano, de buena memoria; *pues su exposición de fe concuerda con la carta del beatísimo y apostólico varón, el Papa romano.*» A primera vista no se alcanza la eficacia de esas palabras, tomadas escuetamente y sin aclaraciones; antes bien, parece cometerse en ellas un sofisma. Lo más que se saca de ahí es que *la carta* del Papa contenía doctrina verdadera y de fe; pero no la de otros documentos que hayan dimanado o puedan dimanar del Pontífice; de un caso particular no se puede argüir a un caso general. Ni se deduce que por contener *esa carta* doctrina verdadera y de fe sea su autor infalible. Con una pequeña explicación que hubiera añadido el R. P. Harapin, se desvanecerían esas sombras y se vería que Pascasino aludía a una regla de fe, piedra de toque de la ortodoxia y, consiguientemente, infalible, tenida como tal regla, por provenir del Papa romano, quien puede, en otros casos análogos de fe, hacer lo mismo, gozando siempre de idéntica infalibilidad.

Dígase lo propio de la exclamación o apóstrofe de los Obispos del Concilio, dirigida a los Prelados egipcios (pág. 100): «Subscribant epistolae Leonis. *Qui non ei subscribit, haereticus est.* Firmen la carta de León: el que no la subscriba es hereje», de la que se saca también la infalibilidad de la doctrina pontificia en cosas de fe. Un sobrio comentario ayudaría mucho a penetrar la eficacia de ese valioso testimonio. Acaso el que los considere, no aisladamente, sino en el conjunto y revestidos de sus circunstan-

cias, aprecie mejor su fuerza; con todo, nunca holgarían unas palabras de esclarecimiento.

Son minucias que no rebajan un punto el mucho mérito y excelentes cualidades que gustosos reconocemos en esta primera obra. Confiamos fundadamente que los tratados que la sigan, frutos de los sudores de los beneméritos profesores franciscanos del Colegio Internacional de San Antonio, no desdecirán de tan lisonjeros principios.

5. «Antes de exponer los motivos que impulsaron a un monje inglés del siglo XII a escribir una apología de la Inmaculada Concepción de la Virgen Sma., y de mostrar la influencia considerable de esta obra en el desenvolvimiento del culto y dogma marianos, conviene que conozcamos al autor de este tratado (1), y el ambiente histórico en que ha vivido.» He aquí, sumariamente indicado, cuanto abarca la hermosa introducción del presente libro; en ella se ofrece una noticia biográfica de Eadmero, el ilustre secretario de San Anselmo, por quince años; se reseña el culto de la Concepción sin mancilla de la Virgen en el siglo XII; descríbese el tratado y pondérase la influencia que ejerció en el culto y dogma marianos.

A la introducción sigue la traducción francesa que se funda en la edición crítica del tratado latino que en 1904 hicieron dos jesuítas ingleses, los RR. PP. Thurston y Slater, y que enriquecieron con un prólogo, notas copiosas y numerosos apéndices, que ponen de manifiesto las cuestiones que se promovieron con ocasión de esta obra.

La reseña del culto de la Inmaculada, en el siglo XII, breve, clara, vigorosa, contrastada en la piedra de toque de una crítica segura, la juzgamos de grande interés: ella servirá para deshacer las mil fábulas esparcidas por las páginas de los antiguos tratados sobre la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios, como la famosa leyenda del abad Elsino, la introducción de la fiesta por San Anselmo, la celebración de la misma en los primeros siglos de la Iglesia, etc.

Pinta el P. del Mármol a San Bernardo como vehemente enemigo de la fiesta de la Concepción «que no descansa ni en la tradición de los Padres, ni en la autoridad de Roma, y tiene contra sí el formidable ariete de las más graves razones teológicas». Eadmero no impugnó directamente al Santo Abad de Claraval, porque su tratado, a juicio de Vacandard, fué anterior a la famosa carta a los Canónigos de Lyon: la refutación del monje de Cantorbery se endereza contra las dificultades nacidas en territorio inglés, y sólo indirectamente y de antemano contra las del Doctor melífluo.

No disimula el preclaro editor que el Santo Doctor y Arzobispo Cantuariense defendió la concepción de la Virgen en pecado original; y se aparta

---

(1) Collection Pax. Vol. XIV. La Première Apologie du dogme de L'Inmaculée Conception. *La Conception Inmaculée de la Vierge Marie.* (De Conceptione Santae Mariae) par Eadmer, moine de Cantobéry (1124). Introduction et traduction par Dom. B. del Marmol, moine de Maredson-Lille, Desclée, Paris, P. Lethielleux, Rue Cassete, 10. Abbaye de Maredsous, 1923. En 4.°, de 189 × 123 mm. y 77 págs. Precio, 2 fr. 50.

de la opinión de Mr. Bishop que la reputa como causa indirecta de la introducción de la fiesta en Lyon. No puede ser, exclama: sus tratados *Cur Deus homo* y *De Concepcione Virginali*, en que se leen principios opuestos a la Inmaculada, los compuso al declinar de su vida; cinco años antes de su muerte hizo presentar dos copias de ellos al Papa Pascual II. Pero advierte muy bien con el P. Thurston, que San Anselmo echó los cimientos de la sentencia contraria en el principio conocido de todos y que ha pasado a la categoría de axioma mariano, que la madre del hijo del Altísimo debió poseer la pureza más grande que puede concebirse fuera de Dios.

De ese principio se aprovechó hábilmente Eadmero sacando con lógica irreprensible sus consecuencias. En el libro de éste, *De Conceptione Sanctae Mariae*, lo que admira, como bien indica el traductor, es la perfecta comprensión y la seguridad de doctrina con que habla de un misterio, que nadie, hasta él, lo había teológicamente explicado. Eadmero se manifiesta un teólogo excelente; pero más todavía un varón de Dios, un hombre de oración; en ella descubrió la hermosura y pureza de la Virgen Santísima. y en su pluma abundante y fervorosa resuenan los acentos de su alma conmovida e inflamada en ardores celestiales.

Al fin del libro el Secretario de San Anselmo se deja arrastrar de digresiones algo largas sobre el pecado original y sus derivaciones, y abusa, según el gusto de la época, de los apóstrofes y exclamaciones; pero se compensan largamente tales defectos con la sinceridad y piedad, que en todas sus páginas resplandece.

La traducción junta a la fidelidad en el original latino la nitidez y claridad de la lengua francesa.

6. Grande difusión ha tenido la bella obra sobre la Virgen María (1) de Mr. L. Garriguet; esta es la quinta vez que se edita en poco espacio de tiempo. De aquí podrá deducirse su mérito y el aprecio y favor con que ha sido recibida del público. Nosotros por habernos ocupado con elogio en ella antes de ahora solamente apuntaremos algunas indicaciones.

Distribuye su libro en tres partes: 1.ª María en el pensamiento de Dios y expectación de los pueblos. 2.ª María sobre la tierra. 3.ª María en el cielo. Estas partes divídelas después en diversos capítulos con mucha claridad y precisión determinados. En sus páginas, como observa al principio, se ha esforzado en atesorar la doctrina de los grandes maestros acerca de la Virgen y ponerla al alcance de todos los entendimientos; de ahí su empeño en explicarla con toda exactitud y transparencia. En cuestiones controvertidas propenderá siempre a defender las que redundan en mayor loa de la Virgen de Nazareth, así por convicción, como por piedad filial. El esclarecido autor cumple con fidelidad su promesa. Saca de las más limpias y puras

(1) *La Vierge Marie.* Sa Prédestination. Sa dignité - Ses privilèges - son rôle - ses vertus ses mérites sa gloire - son intercesion - son culte. Par L. Garriguet, Ancien Supérieur de Grand Seminaire. Cinquiéme édition. París, 6.ª Pierre Téqui libraire - Editeur, 82, Rue Bonaparte. 1924. Un tomo en cuarto de 226 × 147 mm. y 460 págs. Precio, 10 francos.

fuentes la materia; expónela con singular perspicuidad, abraza opiniones sólidas y guiado de su encendida devoción mariana en las opinables hace suyas las más gloriosas a Nuestra Señora.

A pesar de su veneración a Santo Tomás, le deja en lo que toca a la impecabilidad de María Santísima, que, a su juicio, le fué concedida desde el primer instante de su ser, y en el uso de la razón, que la disfrutó, según opina, desde el seno de su madre. Nos ha parecido el docto autor algo escaso en lo que concierne a la Asunción de la Virgen, misterio del que hoy tanto tratan y escriben los teólogos marianos. La Mediación de la Virgen en lo que atañe a la distribución universal de las gracias, tampoco se desenvuelve mucho, a pesar de su vibrante actualidad. Todo lo reduce a traer un texto de San Bernardo tomado de Aquaeductu, otro del Cardenal Belarmino y dos testimonios de San Alfonso de Ligorio. Verdad es que certifica que la creencia universal se refleja en San Bernardo; pero esto debía haberlo afianzado, para que no se reputara una afirmación gratuita.

Hemos observado que, a veces, copiando las palabras de los Santos, no alega los lugares de donde las toma; así acaece, v. gr., en las páginas 158, 223 y 224, con San Epifanio, San Agustín y San Ambrosio; que algún texto, por ejemplo, el de San Ambrosio *de Virginibus* (pág. 75), no reproduce con toda fidelidad, y que algún otro del mismo Santo (pág. 138) no se halla en el paraje a que se alude.

Aunque aparece muy prudente y moderado el preclaro autor, pero a veces su piedad o su patriotismo, dignos de loa por otra parte, le arrastran a exageraciones, como, v. g., el afirmar que los salmos, libros de Salomón y escritos de los profetas, están llenos de María (pág. 35), que todo el libro del «Cantar de los Cantares» no es sino un poema en loor de la Virgen, y que en ninguna parte tuvo más ardientes defensores el dogma de la Inmaculada Concepción, que en Francia. Sin desconocer lo mucho que por él trabajaron los franceses, nos atrevemos a remitirle, para que pueda rectificar su opinión, palpando la realidad, no a la *Militia Inmaculatae Conceptionis Virginis Mariae contra Malitiam Originalis Infectionis Peccati. In qua, ordine alphabetico, recensentur auctores antiqui et moderni, sancti et alii, ecclesiastici et saeculares ex omni statu ac natione, qui clare et expresse aut insinuative et obscure locuti sunt in individuo de ipsa preservatione vel formali Conceptionis atque animationis instanti aut universaliter de incontaminata ab omni macula, naevo, labe et defectu, vel aliquid singulare in honorem virginalis immunitatis moliti fuerunt*, que al fin y postre es de un español, el franciscano Alva y Astorga, sino a los volúmenes intitulados *Beata Virgo Maria in suo Conceptu Inmaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata. Accedit amplissima literatura.* Auctore Augustino de Roskovany, Episcopo Nitriensi.

No juzgamos del todo ajustado a la verdad histórica su aserto de que San Ireneo hubiese traído a Lyon del Oriente la fe en la Concepción inmaculada de María. Tampoco San Anselmo, según hemos visto, empleó sus

días de destierro en propagar tan dulce misterio; de San Bernardo, hoy, comúnmente, se admite que en su extensa carta a los canónigos de Lyon se mostró adverso al privilegio mariano (Mendive, *Institutiones Dogmatico-Scholasticae*, III, 491; Van Noort, *De Deo Redemptore*, 252; Tanquerey, *Synopsis 16*, t. II, n. 1.240; Mármol, *La Conception Immaculée*, pág. 17).

Una ligera distracción padeció el egregio autor al escribir estas palabras: «Hacia 1350 el Obispo de París condenó las proposiciones del dominico Moterón encaminadas a poner en duda el hecho de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Logró aquél que en 1387 confirmase Clemente VII su sentencia» (pág. 106). En primer lugar ese dominico no se llamaba Moterón sino Montesón o Montesono. Harto sabidas son las palabras de dudoso gusto del célebre Pedro d'Ailly (Alliaco) en su primera defensa de la Universidad parisiense ante Clemente VII «*quidam dictus Fr. Ioannes Ordinis Fratrum Praedicatorum de nescio quo Montesono, de Monte utique ventoso, sono dissono latrans, me (Universitatem) violenter irritavit*: Un quidam, llamado Fr. Juan, de la Orden de frailes predicadores, de no sé que Montesono, monte, en verdad, ventoso, ladrando con un son díso-no, me irritó a mí (la Universidad) violentamente». En segundo lugar el decreto de condenación del Obispo de París, y determinación de la Facultad teológica universitaria se publicó en 6 de julio de 1387, y por fin la *Sententia excommunicationis lata Avenione contra Joannem de Montoso-no et ejus fautores, anno 1389, die 29 Januarii, et fulminata Parisiis 17 Martii*. Sentencia de excomunión dada en Aviñón contra Juan de Montesón y sus prosélitos en el año de 1389 a 27 de enero, y fulminada en París en 17 de marzo del mismo año.

Pero todos estos defectos no son sustanciales sino muy accidentales y diminutos en la *Vierge Marie*. En la parte esencial y en su conjunto sólo alabanzas merece esta magnífica obra, que con tan vivas y acertadas pinceladas dibuja la excelsa y sublime figura de la Madre de Dios y de los hombres.

A. Pérez Goyena.

NOTAS Y TEXTOS

UN «MOTU PROPRIO» DE PÍO XI ACERCA DE LA ENSEÑANZA O MAGISTERIO DE LAS CIENCIAS BÍBLICAS

Dado el consolador movimiento escriturístico que desde hace algunos años se siente en España, creemos hacer una cosa del agrado de nuestros lectores, ofreciéndoles una fiel traducción del documento pontificio (1), a que se refiere el título de nuestro artículo, seguida de sencillas consideraciones que espontáneamente brotan de su atenta lectura.

I

TRADUCCIÓN DEL DOCUMENTO

Motu proprio de las varias clases o formas de la enseñanza o magisterio de las ciencias bíblicas.

PÍO PAPA XI

Cuánta estima haya hecho siempre la Iglesia de Dios de la ciencia bíblica, bien lo atestiguan los escritos editados desde los comienzos mismos de la religión cristiana hasta nuestros días para enseñanza y defensa de la fe. Porque cuanto de Dios, de Cristo Redentor, de los hombres, de la constitución originaria de la Iglesia, de la disciplina moral sabemos, todo ello tiene su apoyo y fundamento, no menos que en las doctrinas transmitidas por tradición no escrita, en los Libros Sagrados, que son una de las dos fuentes de la revelación divina.

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 16, pg. 180-182 (Mayo 1924).

Por lo cual, los estudios bíblicos han ido floreciendo con tanto mayor vigor cuanto venía siendo mayor la necesidad o de esclarecer la verdad con mayor ardor o de refutar los errores lanzados hostil y sectariamente contra la divinidad de Cristo y contra la Iglesia. Y avanzando los acatólicos y racionalistas hasta tal punto de audacia y temeridad que atacaban la autoridad e inerrancia mismas de la Sagrada Escritura, fué ya necesario a nuestros sabios, enriquecidos con gran copia de sana erudición, bajar a la arena, para defender el don divino de la Celestial Sabiduría contra los fingidos resultados de una falsa ciencia.

Y si en esta palestra se deben formar y ejercitar seriamente todos los alumnos de ambos cleros [secular y regular] durante el curso de sus estudios eclesiásticos, es necesario que adquieran un conocimiento plenísimo e intemerato de las ciencias bíblicas aquellos que por peculiar propensión de su talento parece como que vienen atraídos y destinados para enseñar esta ciencia en los Seminarios y Universidades, o para tratar de ella por escrito: pues por poquísimo que éstos llegaran a apartarse del sentir de la Iglesia, vendría a ponerse en riesgo y peligro en otros muchos la integridad de la fe.

Y ponderando nuestros próximos predecesores con ánimo próvido y atento la importancia de este asunto, además de crear la Comisión llamada Bíblica de Cardenales, y de fundar el Instituto Bíblico, además de dirigir (y no una vez sola) a todos los Superiores jerárquicos del orbe católico diversos documentos para promover los estudios escriturísticos, mandaron entre otras cosas que se escogieran con prudencia y cautela los maestros de esta disciplina, y que se debía excitar y ayudar a obtener los grados de la misma a los alumnos de mejores esperanzas, para que luego se les confiaran las cátedras de las Letras Divinas. Y esas exhortaciones y mandatos de tan sabios Pontífices han sido por cierto de sumo provecho; pero para que produzcan frutos más copiosos y sólidos, añadiendo Nos por Nuestra parte ordenaciones y estímulos exigidos por las condiciones mismas de nuestros tiempos, Nos ha parecido decretar las cosas siguientes:

«I. Los grados académicos obtenidos por medio de los debidos exámenes ante la Comisión Bíblica y en el Instituto Bíblico, producirán los mismos derechos y efectos canónicos que los grados de Sagrada Teología o Derecho Canónico conferidos en cualesquiera Ateneos Pontificios e Institutos Católicos.

II. El beneficio, al que canónicamente está aneja la carga de explicar al pueblo la Sagrada Escritura, a nadie se confiera, si además de los restantes prerrequisitos, no ha obtenido la Licencia o el Doctorado en ciencias bíblicas.

III. Nadie ocupe la Cátedra de las Sagradas Escrituras en los Seminarios, sin que habiendo hecho la carrera especial en la misma materia, haya obtenido legalmente los grados académicos ante la Comisión Bíblica o en el Instituto Bíblico. Queremos, sin embargo, que el título de Bachiller dado por el Instituto Bíblico a los que en él hayan completado los dos primeros años (a saber, oyendo las enseñanzas o materias más importantes), les baste, tanto para enseñar Sagrada Escritura, cuanto para obtener el beneficio de que habla el número II, quedando, empero, incólume el derecho de preferencia para los que estén investidos del título de Licencia o Doctorado.

IV. Sepan los Superiores Supremos de las Ordenes Regulares y de las Asociaciones Religiosas, ser voluntad Nuestra que a aquellos de entre sus alumnos a quienes, haciendo en Roma o en cualquier otra parte el curso de los estudios teológicos, viesen más aptos para los estudios de las Divinas Letras, a los tales (si no a todos, al menos a alguno de ellos) los manden frecuentar las clases del Instituto Bíblico, después de terminado el curso de Teología.

V. Esto mismo lo tengan por santo y sagrado los Obispos del orbe católico; quienes además harán una cosa a Nos gratísima, si constituyen, o procuran constituir por liberalidad de otros, un fondo anual de dinero para mantener en Roma uno o más sacerdotes de sus propias diócesis, con el fin de que asistan a las clases del Instituto Bíblico y que obtengan en él los grados académicos. Y para los que así sean enviados a Roma por sus Obispos, cierto no faltarán en la Ciudad Eterna casas donde hospedarse.

VI. Y para confirmar con Nuestro propio ejemplo esta exhortación que acabamos de hacer, otorgamos doscientas mil liras italianas, cuyos réditos anuales emplearemos en mantener en Roma, conforme a lo dicho, dos sacerdotes, por medio de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades de estudios; y a esa misma Sagrada Congregación damos la atribución de hacer efectivo y de modificar, según prudente arbitrio, cuanto en los cinco capitulos anteriores hemos decretado.

Entre tanto rogamos a la Divina Sabiduría favorezca nuestro inten-

to, con el que ciertamente está unido y enlazado tan gran bien de la religión.

Dado en Roma, en San Pedro, el día 27 de abril de 1924, de Nuestro Pontificado el tercero.»

II

CONSIDERACIONES ACERCA DEL «MOTU PROPRIO»

Brotan ellas, como antes he dicho, espontáneamente de la atenta lectura del documento, con sólo fijar la atención en las ideas más salientes de su introducción o preámbulo.

Importancia de la ciencia bíblica, necesidad de una seria y especialísima formación en la misma, orientación de los tres últimos Romanos Pontífices en este sentido, y una solemne expresión de la voluntad del Pontífice actual en esa misma orientación... son las cuatro ideas, concisa y brevemente enunciadas en el *motu proprio*.

1) *Importancia de la ciencia bíblica*, por ser a una con la tradición la doble fuente de la revelación divina; importancia que sube de punto por los ataques de los acatólicos y racionalistas. No hay ciencia católica sin ciencia teológica; pero tampoco hay ni puede haber ciencia verdaderamente teológica sin ciencia escriturística, como que en toda la teología y en cualquiera de sus partes el primer argumento es el deducido de la Sagrada Escritura. Así lo ha entendido en todos los tiempos la Iglesia, así sus grandes autores, y así sus más temibles adversarios al dirigir precisamente contra los Libros Sagrados sus más furiosos ataques. De ahí la

2) *Necesidad de una formación seria y especialista* en materias bíblicas, *necesidad de una seria formación* escriturística en todos los miembros de ambos cleros, secular y regular, y *necesidad de una formación especialista* en los que han de ser Profesores o Escritores de materias bíblicas. Bien se hace sentir por todas partes esa doble necesidad de una doble formación escriturística, común y general la una, exigida a todos y a cada uno de los miembros de ambos cleros; especial o especialista la otra, exigida y requerida sebre todo en los que han de ser los apóstoles y propagadores de aquélla formación común y general; pero es de imprescindible necesidad el empezar por esta segunda formación de los especialistas, que es el único fundamento

sólido y estable de aquella otra formación común y general, que sin la formación metódica y especialista de un profesorado competente es de todo punto imposible. A la formación de un tal profesorado tiende de un modo peculiarísimo el presente *motu proprio*, y en especial sus decretos I, III, IV, V y VI, como habían ya tendido no pocas disposiciones pontificias, según se ve por la

3) *Orientación bíblica de los tres últimos Romanos Pontífices:* esa orientación y la labor a ella debida podría ser digno argumento y materia bien copiosa de una interesante monografía; al presente no haremos más que seguir las ideas enunciadas en la introducción del documento que estudiamos, calcando en ellas esa orientación hacia la formación de un profesorado competente y numeroso. La Comisión Bíblica, creada por León XIII el 30 de octubre de 1902 (1), recibía de su sucesor Pío X el 23 de febrero de 1904 (2) un encargo «que juzgamos ser de gran importancia para fomentar el estudio de las Escrituras (decía el gran Papa). Porque deseamos proporcionar una manera cierta de preparar un gran número de profesores, que recomendados por la seriedad y pureza de su doctrina, expliquen en las escuelas católicas los Libros Divinos»... Por eso instituía en las mismas letras apostólicas los grados de Licenciado y Doctor en Sagrada Escritura.

Era el primer paso hacia la formación del profesorado bíblico; a cuya formación miraba Pío X cuando en el mismo documento escribía: «Con este fin [de formar profesores escrituristas] sería utilísimo, como sabemos que fué deseo de León XIII, fundar en esta Ciudad de Roma un Ateneo especial, provisto de las más altas cátedras y de todo el material de erudición bíblica, al que de todas partes viniesen jóvenes escogidos, que luego salieran especializados en la ciencia de los Libros Divinos. Pero porque para ultimar esta obra a Nos, como a Nuestro Predecesor, Nos faltan medios al presente, medios que tenemos la santa y cierta esperanza se nos han de presentar alguna vez por la liberalidad de los católicos...» No tardó Dios en premiar *la santa y cierta esperanza* de su Vicario, quien en la fecha memorable del 7 de mayo de 1909 (3) fundaba el Instituto Bíblico Pontificio. La importancia que a la formación de un profesorado numeroso daba el

(1) Lit. Apost. *Vigilantiae:* Acta Leonis XIII vol. 22 pg. 232-238.
(2) Lit. Apost. *Scripturae Sanctae:* Acta Pii X vol. 1 pg. 176-179.
(3) Lit. Apost. *Vinea electa:* Acta Apostolicae Sedis, an. 1, vol. 1, pág. 447-451.

Papa en su fundación la expresaba al decir, o mejor, al repetir, que se fundaba «un Instituto que, provisto de las más altas cátedras y de todo el material de erudición bíblica, proporcionase sobre todo abundancia de profesores eminentes que pudieran exponer en las escuelas católicas los Libros Divinos». A obtener esa abundancia de profesores eminentes se dirigían aquellas exhortaciones y mandatos de los Romanos Pontífices sus Predecesores a todos los Superiores jerárquicos del Orbe católico, y a obtener ese mismo profesorado, tan numeroso como preparado, se dirige del presente *Motu proprio*, haciendo ver en su preámbulo, y sobre todo en los números I, III, IV, V y VI de su parte dispositiva cuáles sean la

4) *voluntad y deseos* del Pontífice gloriosamente reinante, en lo relativo a la debida preparación de los profesores y escritores de materias bíblicas.

Si España, en el campo de las ciencias bíblicas católicas, quiere volver a ocupar el puesto que ocupara tan dignamente en el siglo de oro de la exégesis católica; y si ha de continuar, aumentar e intensificar el consolador movimiento de restauración escriturística española, del que en breve esperamos ha de ser digno monumento la *Nueva versión española de la Biblia*, hecha sobre los textos originales; a España toca señalarse en la realización de *la voluntad y deseos* del Papa (manifestados en este *Motu proprio);* destinando a especializarse en ciencias bíblicas una juventud, tan selecta como numerosa, que, correspondiendo a las glorias del pasado y a las necesidades del presente, sea en un futuro no lejano, representante digno de la nueva ciencia escriturística española, heredera de todas las glorias de la antigua escuela patria, siendo a la vez partícipe y colaboradora en el adelanto y progresos modernos, de los tan variados como dilatados campos, por los que en nuestros días se extienden las ciencias y disciplinas escriturísticas.

ROMUALDO GALDÓS.

Roma, 20-5-1924.

MÁS SOBRE SANTA TECLA

COPIA AUTÉNTICA DE UN MANUSCRITO ANTIGUO

Santa Tecla está de actualidad. Recientemente (1922), el Padre Z. García Villada publicó un erudito trabajo sobre *La traslación del*

brazo de Santa Tecla desde Armenia a Tarragona (1319-1323), en esta misma revista (t. I, pp. 41-50; 113-24; 215-28). Más recientemente todavía (1923), C. Marinesco, independientemente del P. García Villada, publicaba en *Mélanges de l'École Roumaine en France*, t. II, un estudio sobre *La Catalogne et l'Arménie au temps de Jacques II (1291-1327). Envoi par le roi Ochine des reliques de sainte Thecla a la cathédrale de Tarragone.* De ambas publicaciones acaba de dar cuenta (1924) J. Simon en *Analecta Bollandiana* (t. XLII, fasc. I-II, p. 166), fijando su justo valor, completándolas y relacionándolas entre sí. La materia, sin embargo, no ha quedado agotada. Séanos, pues, permitido añadir una palabra.

Todos los historiadores que se han ocupado en este asunto, hacen siquiera mención del motivo que indujo al rey Jaime II, de Aragón, a pedir a su amigo, el rey de Armenia, Ochino, la reliquia insigne de Santa Tecla; o sea, la petición que para ello se le hizo de parte de la Iglesia y ciudad de Tarragona, donde de antiguo se honraba a la Santa. Suelen también relatar más o menos extensamente el hecho de la traslación y las grandiosas fiestas que entonces se celebraron. El primero que trató de ello extensamente fué el P. Doménech en su *Historia general de los Santos y Varones ilustres en Santidad del Principado de Cataluña* (Gerona, Gaspar Garrich, 1630, páginas 104-9). Dice que ha sacado la historia de la traslación «de una relación antigua que allí (en Tarragona) tienen bien guardada, y de las cartas del mesmo Rey don Jayme, que se han hallado en el Archivo Real de Barcelona». Es evidente que aquella relación antigua no estaría redactada en castellano, pues compuesta por un contemporáneo o próximo a los sucesos (dado el lujo de detalles en que ella abunda), debió escribirse en el siglo XIV, cuando en Cataluña no se usaban otras lenguas que el catalán y el latín. La relación a que se refiere el P. Doménech no puede ser otra que la publicada por primera vez en 1698 en la imprenta de José Llopis, de Barcelona, con el título: *Relació verdadera de la traslació del Bras de la gloriosa Verge e invicta prothomartir Santa Tecla*, pues en el fondo coincide con ella. Esta monografía tuvo, sin embargo, poca difusión, y los autores que siguieron tratando el asunto, lo hacen apoyándose en la tardía relación del P. Doménech. Así hacen los Bolandistas *(Acta SS.*, t. V. de Sept., pp. 563-65). Pero ¿qué se hizo del ejemplar antiguo de la relación conservada tan cuidadosamente en Tarragona? La citada

edición de 1698 se llevó a cabo valiéndose de una copia sacada en 1567, según acta notarial que la acompañaba.

Después de tantos años, sería hoy completamente inútil buscarla en los archivos de Tarragona; pues especialmente el capitular, donde debería encontrarse, caso de existir, ha sido en varias ocasiones tan saqueado y destruído, que apenas conserva ahora documentación antigua, ni códices mucho menos: ¡tristísima desgracia para una iglesia tan antigua, veneranda y rica en otro tiempo! Tampoco sabemos a dónde haya ido a parar la còpia mencionada.

La pérdida, sin embargo, del ejemplar primitivo de la Traslación, nos viene en gran parte compensada por otra copia auténtica, conservada en un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Barcelona (21-3-22.) Fué autenticada en 1676 por Jaime Raffí, notario de Tarragona, a petición de Francisco Vilar, canónigo, y Juan de Bordas, procuradores anuales de la Cofradía de Santa Tecla, y fué sacada: *a suo vero et indubitato originali manuscripto in quodam libro pergameneo cohopertis pergameneis vulgariter dictis de Missal cohoperto, qui quidem liber sive originale semper et ex immemoriali tempore in posse dictorum respective procuratorum dictae devotissimae Confrariae solet permanere.*

Cotejando este texto antiguo catalán con la relación del P. Doménech, se ve que aunque éste se inspira en aquél, lo ha modificado, acortándolo, añadiéndole y arreglándolo a su gusto. Al principio hay una breve relación del martirio, omitido por el P. Doménech; el cual, por el contrario, ingirió la carta de Jaime II al rey de Armenia, que entonces, como ahora, se conservaba con las otras en los *Registros* numerosísimos y muy importantes del rey aragonés. Una nota curiosa: Acaba la relación del P. Doménech con un hecho bien singular: «Sabe esta gloriosa Santa (dice), defender su Iglesia, como se vió en el Rey don pedro quarto deste nombre en Aragón. El qual quiso usurpar las tierras de la Catredal *(sic)* de Tarragona, patrimonio desta Santa, y hizo mil daños en ellas imbiando allá su exército. Pero después de auerle citado los canónigos de Tarragona para delante el acatamiento de Dios, Santa Tecla le apareció y le dió un bofetón, de que murió dentro de pocos días.» *(Ed. cit.*, p. 108.) De este solemne bofetón, tan impropio del brazo delicado de la santa doncella, no hay rastro alguno en la antigua relación, siendo a todas luces una añadidura del P. Doménech, quien lo tomaría de Zurita, aunque sin con-

signarlo, antes atribuyéndolo falsamente a la relación antigua. Dice Zurita (Libro X de los *Anales*, del rey D. Pedro el cuarto, 1377), «que está muy recibido que fué castigado de la mano de Dios, y se le apareció santa Tecla, la qual le hirió de una palmada en el rostro, y que ésta fué la ocasión de su dolencia». Lo mismo narra el P. Ribadeneira, en la vida de la Santa, refiriéndose al mismo Zurita: «es constante fama, que Santa Thecla dió una palmada en la cabeza al Rey, de la qual cayó malo, y murió». Más de un bofetón mereció, ciertamente, el rey D. Pedro IV de Aragón, por sus tiranías; pero éste de que ahora se trata, carece en realidad de fundamento histórico para afirmarse.

José M. March

NOTA A UN ARTÍCULO DE LOEWE SOBRE LA FECHA DEL CÓDICE TOLETANO DE LA VULGATA

Existe en la Biblioteca Nacional de Madrid un códice famoso y muy conocido de la versión de la Biblia, hecha por San Jerónimo y aprovechada por los PP. Benedictinos para la fijación del texto de la Vulgata. Sobre él se ha hablado mucho, pues es interesante, no sólo por el texto, sino también desde el punto de vista paleográfico.

En una suscripción que va al fin se dice que Servando, Obispo de Sevilla, fué el *autor y poseedor* del volumen, y que se lo regaló a su íntimo amigo y compañero Juan, que fué Obispo de Córdoba. Este, a su vez, se lo entregó acabado a la Iglesia de Santa María, de Sevilla, el 23 de diciembre del año 988. De Sevilla pasó a la Catedral de Toledo, y de aquí a la Biblioteca Nacional de Madrid. (Vitr. 4, 2.)

Se ha disputado mucho sobre la fecha en que fué escrito el códice. Unos admitían la del siglo X, atendiendo a la suscripción; otros le hacían del siglo VIII. Ultimamente Dom Quintín, en el volumen VI de *Collectanea Biblica Latina*, que es una *Memoria sobre la fijación del texto de la Vulgata* (Roma y París 1922, págs. 316-323), vuelve a insistir en la opinión de que la copia es del año señalado en la suscripción, basándose tanto en ésta como en la semejanza de las letras mayúsculas de la suscripción con las del resto del códice.

Loewe había sostenido en su *Studia Palaeographica* (München, 1910) (1), que era de fines del siglo VIII. Ante la afirmación de Dom Quintín vuelve a tratar de la fecha del famoso manuscrito en la *Revue Benedictine, On the date of the Codex Toletanus* (t. 35, 1923, págs. 267-271), y sostiene que para resolver una vez para siempre el problema, sería preciso examinar atentamente el códice, ateniéndose a los últimos resultados obtenidos en la investigación de la *Paleografía visigoda.*

Si el Sr. Loewe hubiera leído el artículo que en *Razón y Fe* (t. 39, 1914, págs. 362-371) publicó el P. Dionisio Fernández Zapico, no se hubiera, ciertamente, expresado de esta suerte. El título es: *Sobre la antigüedad del códice toletano de la Vulgata;* y en él estudia el mencionado Padre muy minuciosamente el tema, llegando a una conclusión parecida a la de Dom Quintín; es decir, que según los síntomas internos paleográficos de la escritura, el códice debió ser escrito en el período de transición de la *tio* sibilante con *i* corta a *tjo* con *j* larga, o sea a fines del siglo IX o en la primera mitad del X. El P. Fernández ha hallado rastros de tres copistas distintos, lo cual explica las diferencias caligráficas que en las diversas partes del volumen se advierten. Brindamos este artículo al Sr. Loewe, donde podrá salir de dudas y apreciar la solución definitiva del problema.

Z. G. V.

---

(1) Allí se llama Loew, sin e al fin.

BIBLIOGRAFIA

Institutiones Historiae Philosophiae, auctore *Friderico Klimke*, S. J., Doctore Theol., in Pontificia Universitate Gregoriana, in Urbe, Philosophiae lectore. Vol. I: X 388 pag. Vol. II: IV 453 pag.; Pretium, Lib. 42.

El esclarecido autor de las «Instituciones de la Historia de la Filosofía» P. Klimke, profesor de la Universidad Gregoriana en Roma, es ya muy conocido por sus beneméritos libros, y artículos escritos en varias revistas, en pro de la religión y de la filosofía cristiana, y es sin duda uno de los más aptos para escribir la historia de la filosofía, pues como profesor y escritor conoce lo antiguo y lo moderno de ella; por eso con mucho gusto saludamos la aparición de la presente obra, digna de la fecunda pluma del ilustre escritor.

En ella se ha propuesto dos fines: contribuir a que los alumnos de los Seminarios y Universidades pontificias adquieran los conocimientos histórico-filosóficos necesarios, y ofrecerles una como introducción al estudio científico-crítico de la historia de la filosofía. Advierte el autor que no pretende examinar críticamente cada uno de los sistemas filosóficos, y ciertamente que esto le llevaría demasiado lejos, sino hacer de tal modo la exposición de varios sistemas afines, que en ella vaya de cierta manera implícita o «inmanente» la crítica, lo cual nos parece muy bien, ya porque generalmente eso solo basta, ya porque así se reducen considerablemente los límites de la obra.

El método seguido es el corriente en los manuales escolásticos de este género: exponer por orden cronológico las notas características de las diferentes escuelas, su evolución, transición e influjo, su apogeo y decadencia, la esencia y estructura de los sistemas, y el carácter general de cada una de las grandes épocas. Divide toda la historia de la filosofía en cuatro edades, y cada una de éstas la subdivide en períodos tricotómicos. La 1.ª edad abarca desde 700 años antes de Jesucristo a 600 de Jesucristo; es la preparación y primera evolu-

ción de la filosofía perenne de los antiguos; la 2.ª, que se extiende hasta el siglo IX, expresa la formación, plena evolución de la filosofía en los tiempos patrísticos de la Iglesia; la 3.ª, comprende las escuelas filosóficas de la Edad Media (800-1450); y la 4.ª, que llega hasta nuestros días, trata de las orientaciones contrarias a la filosofía cristiana, de la continuación de ésta durante este período y de la restauración de la filosofía escolástica.

El orden, la claridad, la erudición, la solidez de criterio y la imparcialidad, son las cualidades generales que descuellan en la obra, y no es ésta pequeña alabanza, pues no siempre se hallan reunidas todas estas cualidades, aun en los libros de mérito y de ilustres autores; pero tiene además otras propiedades excelentes que son especiales, y es la primera, que expone bien la marcha y evolución del pensamiento filosófico a través de las edades y escuelas, y al final de cada una de las cuatro edades echa una mirada retrospectiva para subrayar su carácter y modalidades respectivas. Este trabajo, que se echa de menos en casi todos los autores, supone, aun expresado en pocas páginas, con el nombre de «Conspectus...», mucha lectura, e indica que el autor se ha penetrado bien del espíritu de la época y conoce sus diversas orientaciones y el predominio de unas sobre otras. Son notables a este propósito sus hermosas disertaciones acerca del período de «iluminación» y del «criticismo positivista».

También hemos leído con especial complacencia las páginas que dedica al más grande de los maestros, Santo Tomás de Aquino, y al más grande de sus discípulos, P. Francisco Suárez. Ambos aparecen a la altura de su significación personal, con el relieve que ofrecen por sus obras, y con la gran sombra que proyectan por su influjo. Advierte atinadamente (1, 197)—y es advertencia necesaria si se quiere entender y apreciar bien la mente de Santo Tomás en los pasajes paralelos y difíciles de conciliación—que es preciso tener presente la fecha o época de la vida en que el Doctor Angélico escribió sus diferentes libros. Al hablar del Eximio Doctor, nota acertadamente: «Prae omnibus aliis premit vestigia S. Thomae, quem summo amore, summa reverentia prosequitur. Fere in unaquaque pagina ad Doctorem angelicum provocat, in singulis quaestionibus prae aliis S. Thomam respicit, ejus doctrinas exponit, novis argumentis illustrat, ulteriores sequelas deducit et ad novas quaestionibus applicat. Si autem ei a doctrina S. Thomae recedendum esse videtur, hoc non nisi

magna cum reverentia et post diligentissimam in omnia argumenta inquisitionem facit» (I, 285). Muy bien; así se hace obra de unión y armonía, que tanto el maestro como el discípulo se lo agradecerán. A pesar de ser un libro dedicado a los alumnos, hace a veces la grata y elevada impresión de una obra de consulta, y es principalmente por tres razones: 1.ª, porque no se limita como otros a examinar la obra individual de tales o cuales filósofos o sistemas, sino que amplifica y extiende su mirada, abarcando el carácter de grandes épocas o períodos (I, 74, 123, 259, 364; II, 216, 328); 2.ª, porque aventaja también a la mayor parte de los historiadores de este género con su vasta erudición, antigua y moderna a la vez, especialmente de autores y obras, citando con precisión las vidas o épocas de aquéllos y la publicación de éstas (per totum), y por el abundantísimo índice de nombres y materias (vol. II, al fin); 3.ª por la copiosa literatura bibliográfica al final de cada artículo y por las tablas sinópticas que están bien especificadas, hechas con interés y simetría, y son un buen auxiliar para repasar en un momento toda la historia.

Pero ya que el autor es muy competente y la obra muy digna, que si por algo peca es por carta de más; y por esto, y porque estamos seguros de que el benemérito P. Klimke las recibirá bien, nos permitiremos hacerle unas ligeras observaciones, a que fácilmente puede satisfacer en la siguiente edición. Sea la primera, que la obra resulta demasiado voluminosa para manual de texto; para un curso, que es lo que se da a la historia de la filosofía, convendría reducirla a la mitad, simplificando la parte antigua, que cae del lado allá de la filosofía de Kant, abreviando las notas bibliográficas y los índices alfabéticos que por su mucha extensión son más bien un lujo para un simple manual, y poniendo en tipo pequeño una buena parte del texto; 2.ª, que en las notas bibliográficas, debería distinguir con asteriscos o de otro modo las obras principales y clásicas de las de segundo orden, porque de otro modo, como el discípulo no las tendrá todas a mano, no sabrá a cuál dar la preferencia; 3.ª, que en la enumeración de las obras de consulta, al hablar de las orientaciones heterodoxas, conviene distinguir, para conocimiento del alumno, las expositivas de las críticas y las buenas de las malas; 4.ª, que abreviando mucho la parte antigua, de algún modo, antes indicado, se extienda más en la contemporánea, pues faltan muchos nombres de filósofos de nuestros días, y en los que cita apenas se detiene, y quedan, si no vacíos, bastante pobres

algunos sectores del movimiento filosófico contemporáneo, v. g., de espiritismo y la teosofía, de la psicología experimental, normal y patológica. Esto, a lo que juzgamos, se debe sin duda a que la gran guerra europea le ha impedido, como es natural, de seguir el movimiento filosófico de una parte de Francia, Inglaterra, España y América. Y esto último nos lleva como por la mano a indicar al esclarecido autor, que con sólo añadir un tomo, que podría llenar con el movimiento filosófico contemporáneo, y con un buen cuadro, índice o tablas de orientaciones o escuelas filosóficas, sus autores y su pensamiento característico o predominante, por orden de su oposición en la historia, como lo hace el Dr. Herranz, en su «Historia de la Filosofía», vendrían a ser una buena obra de consulta las presentes «Instituciones de historia de la filosofía», y que por el contrario, con reducir los dos tomos a uno, quedarían perfectamente convertidas en un manual o compendio muy manejable.

E. Ugarte de Ercilla

Saint Bonaventure et les Luttes Doctrinales de 1267-1277, por le Fr. Jules d'Albi Frère-Mineur Capucin. Tamines. Imprimerie Ducolot, Libraire-Éditeur, 1922. Un vol. de 198 × 130 mm. y 260 págs.

Lo que intenta el R. P. D'Albi en este libro nos lo significa paladinamente en la página 242 por estas palabras: queremos determinar la parte que San Buenaventura tomó en el movimiento intelectual, en el período de 1267-1274, haciendo ver que la resistencia a las novedades de Santo Tomás tuvo por principal campeón al Doctor Seráfico; y que la doble impugnación antiverroísta y antitomista considerada por De Wulf y el P. Mandonnet, O. P., como dos partes de un todo, no reconoce su origen en un sentimiento de innoble rivalidad del bienaventurado Juan Peckam, o de los Maestros seglares, sino en el espontáneo afecto que San Buenaventura profesó siempre a la verdad y al enseñador de ella Cristo Señor Nuestro. Combate sin conmiseración a todo el que la anubla, a los judíos, astrólogos, maniqueos, doctores seglares, averroístas, Fr. Tomás. Una sola cosa preocupa al Santo: mantener en toda su entereza la verdad teológica comprometida por las audacias de Siger de Bravante y sus secuaces y por las regresiones inadmisibles de Tomás de Aquino.

Abárcase toda la materia en diez párrafos, que ostentan estos títulos: la amistad de los Santos no exige la identidad de miras científicas; introducción de Aristóteles por los maestros de Oxford y París y crea Alejandro de Alés el método escolástico; introduce entre los dominicos al Estagirita Alberto Magno; personalidad de San Buenaventura; novedades de Santo Tomás, y su condenación por el Obispo de París, Esteban Tempier; papel de Juan Peckam; el Doctor seráfico primer promotor de la doble impugnación antiverroísta y antitomista, 1267-1270; torna San Buenaventura a la lucha intelectual, resistencia total al tomismo; completa su acción con una orden sobre los escritos; conclusión, en que se muestra la necesidad de inspirarse en el espíritu de los escolásticos (del siglo XIII) para dar a la Iglesia de Jesucristo su verdadero lugar en la ciencia.

Toda esa serie de materias se eslabona hábilmente para hacer resaltar las dos partes de su tesis favorita: San Buenaventura fué desde 1267 el verdadero iniciador de la polémica contra los averroístas; en sus sermones, o como ahora diríamos, conferencias, refutó sus errores del entendimiento único para todos los hombres, subordinación de las acciones terrenales al influjo de los cuerpos celestes, y de ahí necesidad de la voluntad humana, eternidad del mundo, impasibilidad del alma separada en lo que toca al fuego corpóreo, ignorancia en Dios de las cosas fuera de su esencia y de los actos singulares, negación de la providencia en orden a las operaciones humanas. No se concretó a solo el averroísmo; combatió a la par al tomismo en sus novedades o regresiones aristotélicas, concernientes a la imposibilidad de probar racionalmente la creación temporal del mundo, a la unidad de forma substancial, simplicidad de los seres espirituales, distinción real del alma y sus facultades, constitución esencial de la felicidad eterna en la inteligencia y repudio de las razones seminales. El Doctor seráfico, fiel discípulo de Alejandro de Alés y de San Agustín, no podía ver con buenos ojos que en estos puntos se dejase por Aristóteles el común sentir platónico-agustiniano.

El R. P. D'Albi manifiesta singular destreza en aprovecharse de los documentos existentes, sacando no escaso fruto de ellos; concede particular importancia a la cronología, que se esfuerza en determinar con esmero, y en una y otra cosa estriba para inferir sus conclusiones que destruyen no pocas proposiciones que pasaban casi por axiomáticas, como, v. gr., la intervención principalísima de Santo Tomás

en la contienda contra los averroístas, la oposición formidable del Beato Peckam al Doctor Angélico y al tomismo, y la escasa o nula participación del Seráfico en ambas controversias averroístas y tomistas confirmada por el modo de hablar de los Padres Editores de Quaracchi. Nota asimismo bien los flacos de las afirmaciones de los adversarios y pónelos muy de relieve. Así al atestiguar Peckam que el Doctor de Aquino sometió sus doctrinas en cierta disputa mantenida en París al juicio de los maestros de la facultad de Teología, el P. Mandonnet lo interpreta de un juicio definitivo, y no se alude sino a un juicio ordinario. Cuando este mismo Padre da un valor absoluto al dicho de los testigos del proceso de la inquisición referente a la paciencia y humildad con que sufrió Santo Tomás las intemperancias y desbocamientos de Peckam, no tiene en cuenta el período de efervescencia que hubo entre los dominicos de 1274 a 1318, que desaconseja aceptar como fundado un rumor que sólo corría entre ellos.

Mas no siempre discurre el R. P. D'Albi con igual serenidad; a veces su amor a las glorias franciscanas ofusca su clara mente hasta el punto de arrastrarle a los confines de la injusticia. ¡Qué pintura tan desairada hace del príncipe de los Teólogos Santo Tomás de Aquino, a pesar de tributarle algunos elogios! No solamente le representa como inferior en Teología a San Buenaventura y a Escoto, sino también como a un novador que sostuvo un aristotelismo agudo que no acertó a conciliar con los principios cristianos (pág. 88), ni supo dar a la ciencia todo el esplendor que de él se aguardaba (pág. 91). Pero ¿a quién se dirige el esclarecido autor? ¿Puede alguno creer semejante cosa del teólogo excelso e incomparable que, al decir de Juan XXII, iluminó la Iglesia más que los otros doctores?

Pues no es más halagüeño el bosquejo que traza de la portentosa Suma Teológica, aunque atribuye sus malos efectos, no a su autor, sino a los reformadores de la pedagogía universitaria. Sustituyeron éstos, dice, al manual de Teología positiva de Pedro Lombardo con el enorme manual de metafísica teológica, que se llama Suma Teológica de Santo Tomás; de aquí se originaron el desdén que se hizo de la Escritura y tradición, la división de los espíritus, y esos cursos de filosofía y teología que mataron el verdadero saber teológico y a la Escolástica. ¡Exageraciones palmarias! El renacimiento y esplendor de la Teología en el siglo XVI, se debió en parte a que se adoptó por texto la Suma, de donde provino, dice Van Noort, *doctrina purior*

atque profundior, ordo concinnior, una doctrina más pura y profunda y un método más bello. Los teólogos postridentinos jamás menospreciaron la teología positiva que explicaron armónicamente con las especulaciones escolásticas; no negaremos, sin embargo, que concedieron a éstas una parte mucho mayor; en cambio, se introdujeron la Escritura, que tenía sus clases aparte, y la moral, que se declaró ciencia independiente. Los hombres frívolos, de quienes dice el preclaro autor, que hastiados de la escolástica, se pasaron a los reales del protestantismo, dieron ese mal paso, no precisamente por esa razón, sino impulsados por sus desenfrenadas pasiones; y en sus denuestos y aborrecimiento al escolasticismo, no excluyeron ni a los escotistas, ni siquiera a los teólogos del siglo XIII. Es verdad que con el tiempo degeneró la enseñanza de la teología escolástica, lo cual se ha de mirar como achaque de las cosas humanas, pero de modo alguno imputable a la Suma; y la prueba la tenemos en que no se libraron de la decadencia los seguidores de Escoto y Ocam, que, según el P. D'Albi, eran las tres cuartas partes de los teólogos.

Por quitar importancia al Angélico o rebajar su mérito, hace varias aseveraciones en pugna con los dictados de la historia. 1.ª Asienta que tuvo el Santo, en cinco siglos, hasta el tiempo de la revolución francesa, pocos discípulos en Francia, Inglaterra, Alemania, Italia; aunque en España contó muchos, singularmente al incomparable Melchor Camo (sic). No lo reputamos exacto; basta repasar el Nomenclator de Hurter para persuadirse de lo contrario; desde que empezó a resucitar la Teología escolástica en la época postridentina, en todas partes, en donde florecía o se cultivaba aquélla (y nótese esto bien), los tuvo en abundancia. Gener, en su imperfecto catálogo teológico, enumera 55 comentadores de la Suma en el siglo XVII; de ellos ocho franceses, otros tantos italianos, tres belgas y tres portugueses (1). Que en las aulas universitarias se explicaba al Angélico, ya parece concederlo el ilustre autor. 2.ª De los jesuítas atestigua que eran partidarios de Ocam. ¿En qué se funda? En que lo afirma Eusebio Amort. ¿Sí? Pues también atestigua que son ensueños y delirios las revelaciones de la V. María Agreda, y no se lo creyeron tan fácilmente los

(1) En su *Caduceus Theologicus*, Matriti, 1733, tomo I, pág. 46, dice el P. Quadros, S. J.: «Forem injurius si saltem in Hispaniis, Italia et pene tota Europa catholica auferrem ab eo totius doctr inae Scholasticae principatum...»

franciscanos, que bravamente le impugnaron. Lo gracioso es que el R. P. D'Albi atribuye a los jesuítas y a su fervor de neófitos el haber puesto de texto la Suma en la enseñanza teológica para propagar el ocamismo. ¡Cosa más rara! ¡Poner de texto a un adversario de Ocam, como lo es Santo Tomás, según confesión del insigne capuchino (pág. 94) para enseñar las doctrinas del Venerable Inceptor! Naturalmente, también comentaron la Suma innumerables hijos de San Ignacio, a fin de hacer el juego al Doctor Invencible (1). Lo peor para los ocamistas, es que desde entonces empezó a predominar en donde quiera el Angélico, y a Ocam se le condenó al ostracismo, y por maravilla se pronunciaba su nombre en las Escuelas sino en son de refutarle. ¡Qué pobre idea tiene el R. P. D'Albi de los jesuítas, a los que acusa implícitamente de violar descaradamente su Instituto, que les obliga a seguir al Doctor de Aquino! Menos mal que en una cuestión de importancia, en la elección a la gloria *post praevisa merita*, Lesio y no pocos hermanos suyos en religión, pueden contar con la grande autoridad de San Buenaventura; en eso, por lo menos, no se les tachará de ir mal acompañados. 3.ª Como muchos cursos, *clipeos* y manuales teológicos, se inspiran en las doctrinas de Santo Tomás, trina contra ellos, por copiarse unos a otros y engendrar la ruina de la Teología. Mas eso de copiarse, no parece exclusivo de semejantes libros; los teólogos del siglo XIII, que para el esclarecido capuchino son los gigantes de la teología, también se aprovechaban unos de otros; y aun dice del Seráfico el autor, que no hacía sino reproducir los argumentos de Alejandro de Alés, y que no inventó nada nuevo (pág. 84); y de Santo Tomás, que en la 2.ª 2ªe, depende, no poco, del mismo Alejandro (página 28). En todos los cursos de todas las ciencias y aun en todas las obras que se ocupan en una misma materia, acaece que unos se copian a otros, por lo menos en ciertas ideas. La ruina de la teología escolástica no dependió de eso, sino de una congerie de causas que pueden verse indicadas sumariamente en Van Noort (tomo I, página XIX). 4.ª Al R. P. D'Albi la época teológica post-tridentina le

(1) Dice Quadros (ibid, pág. 60): «Statim ac Societas obtinuit Cathedras et discipulos, caeperunt D. Thomae commentaria doctissima et frequentissima volitare ultra centum et viginti scriptores celebres eiusmodi Bibliotheca testatur (praeter recentiores quam plurimos, qui D. Thomae monimenta Scholastica elucidarunt)».

merece poquísimo aprecio; y en ello, ciertamente, se alucina. Tendrán sus defectos aquellos teólogos, pero habían estudiado perfectísimamente a los maestros del siglo XIII, cogido de ellos lo mejor, corregido sus errores, expuesto las doctrinas con más orden, claridad, solidez y profundidad, y hallado o desenvuelto ciencias e ideas nuevas, como los principios del derecho de gentes, los lugares teológicos, la teología práctica, la mariología, la concordia de la libertad con la gracia, naturaleza del pecado original, reviviscencia de los méritos, esencia del sacrificio de la Misa, etc., etc.

He tenido el gusto de cotejar a S. Buenaventura con Vázquez, nada más que en el tratado de *Sacramentis in genere*. Unicamente indicaré, ciñéndome a la definición del Sacramento, por no alargarme, que alega este ilustre teólogo jesuita todas las principales dadas hasta su tiempo; dos del Maestro de las Sentencias y las de Hugo Victorino, catecismo de Pío V y Graciano; menciona, sin contar a Santo Tomás a quién comenta, a Lombardo, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Gabriel, Ricardo, Aliaco, Ocam (al que reprende por excluir de la definición el signo sensible necesario en los sacramentos instituidos para los hombres), Durando, Escoto (cuya justificación hace contra Soto, que le fustiga por suponer relación en el Sacramento), a infinidad de autores modernos, a los Santos PP. Agustín (repetidísimas veces), Gregorio, Isidoro y Pseudo-Dionisio, al protestante Kemnicio nominalmente y a otros herejes en globo cuyas definiciones omite por encerrar errores que ha de impugnar en otros lugares. Por supuesto que trae las citas precisas y a veces las mismas palabras y su mente, en lo que no puede caber engaño o ilusión. Y lo que se afirma de una cuestión, téngase dicho en proporción de todas. Ni se olvide su estilo latino facilísimo, elegante en su género didáctico, salpicado de palabras y frases griegas y hebreas denunciadoras de que poseía ambos idiomas. Sí; San Buenaventura será siempre uno de los maestros más autorizados; pero no hay que despreciar a los teólogos del siglo de oro de la ciencia española que acaudalaban un tesoro riquísimo de conocimientos.

Dado el concepto que tiene el R. P. D'Albi del rebajamiento actual de la Teología y de las *causas* que lo producen, no es de admirar que quiera que volvamos los ojos a aquellos grandes maestros del siglo XIII para levantarla de la postración en que yace: pero desea que, más que seguirlos a la letra, los imitemos en el espíritu.

Deseo que estimamos poco fundado y no muy necesario, puesto que quien puede mandar nos ha trazado la senda que hemos de andar en la renovación o reconstrucción filosófico-teológica y señalado con el dedo el expertísimo guía de ese camino, Santo Tomás de Aquino; sin que esto impida que estudiemos a aquellos excelentes teólogos y saquemos todo el fruto posible de sus luminosísimas enseñanzas.

No tome a mal, el insigne capuchino, R. P. D'Albi, estas advertencias, que no significan de manera alguna que desestimamos su obra; la consideramos bien trabajada y que contiene muchos aciertos; mas su ardor por la causa que mantiene y su cariño a un varón tan santo y tan sabio como el seráfico Doctor San Buenaventura, altísima gloria de la ciencia teológica, han podido en algunos puntos oscurecer su perspicacia y enturbiar la limpia corriente de su discurso.

Biblioteca de tomistas españoles: director, R. P. Luis Urbano, O. P. Volumen I de la Biblioteca: **La Evolución Homogénea del Dogma Católico**, por el R. P. Fr. F. Marín-Sola, O. P. Maestro en Sagrada Teología y Profesor de Suma Teológica en la Universidad de Friburgo (Suiza). Madrid, **La Ciencia Tomista** (Claudio Coello, 114.) Valencia. (Real Convento de Predicadores, apartado 145). Año 1923. Un volumen de 260 × 175 mm. y 600 págs. Precio: 22 pesetas en rústica y 25 hermosamente encuadernado en tela, rótulos en oro.

En este voluminoso libro trata su esclarecido autor de explicar y poner en claro la evolución homogénea del dogma católico, en el puro terreno escolástico, y de enderezarla por derroteros tomísticos, deshaciendo las dificultades que pueden ofrecerse en este asunto que, a juicio de no pocos, estaba determinado. Contiene la obra siete capítulos: Evolución en general y de las diversas especies y grados de evolución doctrinal; evolución del dogma y virtualidad implícita del dato revelado; evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia; diferentes vías de la evolución del dogma; extensión de la evolución del dogma y de la refutación de la moderna fe eclesiástica; solución de las objeciones contra la evolución del dogma; evolución del dogma y la opinión tradicional. Los capítulos se distribuyen en diversas secciones. Termínase con un epílogo en que se compendia lo discutido en la obra, como se colige del siguiente epígrafe: Resumen de los siete capítulos; el material, el proceso, la causa principal, los facto-

res instrumentales y la extensión de la evolución dogmática; una cuestión principal y otra secundaria; la verdadera fórmula de la evolución homogénea del dogma; el Lirinense y Santo Tomás.

La materia de este libro, aunque parece sonar como una impugnación del modernismo y dirigirse contra los Loysy, Tyrrell, Le Roy y el Programma Risposta de los modernistas, ya hemos indicado que se reduce a una contienda escolástica sobre la inteligencia del virtual revelado y carácter de la inclusión teológica. Ni siquiera se alude a las opiniones que sobre este punto mantuvieron los teólogos protestantes. Expone el R. P. Marín-Sola la cuestión con mucha amplitud y abundancia de doctrina, innumerables citas de autores antiguos y modernos, orden en la distribución de las especies y claridad de conceptos que se repiten, tal vez, en demasía. Pero es natural que en temas implicados y escabrosos en que intervienen diversos intereses y ocurren diferentes modos de interpretar las doctrinas teológicas, no estén contestes los teólogos y aparezcan discordancias entre las distintas escuelas; las dos últimas secciones de su obra las dedica el preclaro dominico a desatar las objeciones que contra sus afirmaciones y sistema se han hecho. Otras concernientes a la parte esencial de su teoría y aun a consecuencias de aquélla derivadas se le propusieron en *Razón y Fe,* según puede verse en los tomos 32, pág. 298; 34, pág. 155; 45, pág. 24, y 46, pág. 301. Inútil es, por tanto, que volvamos sobre lo mismo y repitamos cansadamente observaciones anteriormente expuestas. De todos modos el elogio de esta erudita obra queda hecho con sólo significar que el R. P. Marín-Sola es aficionadísimo a Santo Tomás de Aquino y a sus puras enseñanzas y que impugna implacablemente a cuantos se le figura que se apartan de las sentencias del glorioso Doctor Angélico, pasadas por el tamiz de su Escuela tomista, en punto al desenvolvimiento del dogma cristiano y cuestiones con él relacionadas.

A. Pérez Goyena

QUÉ LUGAR DEBE OCUPAR LA CRITERIOLOGÍA EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA (1).

Entre las cuestiones pedagógicas que se plantean en la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios y demás centros de estudios eclesiásticos, ofrecemos a la consideración de los Congresistas de este primer Congreso Nacional de Educación Católica unas notas sobre el lugar que debe ocupar la Criteriología en el trienio (o bienio) filosófico. La cuestión tiene también su importancia en toda enseñanza de la Filosofía, aun quizás en la superior, desde luego en la media; pero la dosis filosófica que se sirve hoy en la segunda enseñanza es tal que no es del caso detenerse en las aplicaciones que a ella se podrían hacer de las consideraciones que aquí desarrollamos. También puede tener importancia doctrinal como veremos; en general, las cuestiones de método no dejan de estar enlazadas con las de principios, como que a menudo su diversa solución supone diversidad en los principios científicos, o conduce a diversidad de conclusiones.

Desde la restauración escolástica es ordinario en los textos de Filosofía y en los planes de estudio de los Seminarios y casas religiosas disponer la materia en el trienio de esta manera: primer año: Lógica (menor o Dialéctica y mayor o Crítica o Criteriología) y Ontología o Metafísica general; segundo año: Cosmología y Psicología; tercer año: Teología natural o Teodicea y Etica. Limitándonos pues a lo que es objeto de estas notas, preguntamos: ¿es acertada esta disposición por lo que toca a la Criteriología? Para contestar con mayor garantía de acierto, subdividimos esta pregunta en las tres siguientes: ¿es conforme a la naturaleza de esta disciplina filosófica el tratarla a seguida de la Lógica, antes de la Cosmología y Psicología, y con separación de ésta y de la Teodicea?. Aunque fuera esto conforme a su naturaleza, ¿sería conveniente pedagógicamente, atendido el desarrollo intelectual de los alumnos y la trascendencia de las cuestiones que

(1) Memoria presentada al primer Congreso Nacional de Educación Católica, sección 2.ª, tema 9.

en ella se ventilan? Por último, ¿se conforma este proceder con la tradición escolástica? Como puede observarse, tres son los criterios que creemos deben guiarnos en esta investigación: criterio filosófico, criterio pedagógico y criterio histórico, de tradición. No es difícil convencerse de la importancia que en nuestro caso tienen estos tres puntos de vista, en particular la tradición; las lecciones de la Historia nadie puede dejarlas a un lado sin exponerse a daños notables y menos que nadie la Filosofía escolástica, que se precia y no sin motivo de ser Filosofía tradicional; y si debe serlo en las doctrinas y en la tendencia, tampoco convendrá que olvide este carácter en los métodos científicos y pedagógicos.

Advirtamos desde luego que la Criteriología tal cual la entendemos no abraza toda la materia que se suele exponer en lo que se denomina Lógica mayor o Lógica real o material, es decir, en la segunda parte de nuestros tratados de Lógica. Hay en ellos cuestiones que son propiamente lógicas, y que en la Lógica deben de ser tratadas, y con mayor extensión quizá de la que a menudo se les concede. Esto entendemos significar principalmente de la Metodología.

Para determinar el contenido de esta parte de la Filosofía podemos tomar por norma general las obras escolásticas que recientemente se han publicado con este título, como las del Cardenal Mercier, del P. Jeannière, del P. Donat, etc. En ellas se trata exclusivamente de la crítica de nuestras facultades cognoscitivas, o sea, se plantea y resuelve el problema de la objetividad de nuestros conocimientos. Divídela el Cardenal Mercier en general y especial: la general trata propiamente el problema en su planteo y solución general; la especial estudia los diversos criterios particulares que se refieren a los diversos órdenes de nuestros conocimientos. Entran, pues, en la Criteriología el examen de la aptitud de la mente para la adquisición de la verdad, la noción de la verdad, de la certeza y de la evidencia, la determinación de los criterios para discernir la verdad del error; en especial le corresponde examinar la objetividad de las nociones universales y de los principios de la razón, así en general como en particular (identidad, sustancia, causalidad etc.), el valor de nuestros raciocinios y de nuestra experiencia interna y externa, la certeza que podemos adquirir por el testimonio humano y por la fe divina; y por cierto que en este dominio deben incluirse puntos que a veces son relegados a segundo término o encomendados a otras partes de

la Filosofía, como la objetividad del espacio y del tiempo y de las cualidades sensibles, los principios fundamentales de la crítica histórica, las relaciones entre la ciencia y la fe (desde el punto de vista de la razón): y por fin, es parte muy principal de la Criteriología, que es la sección de la Filosofía escolástica más en contacto con la Filosofía moderna, el estudio, si no detenido (1), exacto y concienzudo de los sistemas modernos especialmente del kantismo, seguido de una enérgica y exacta refutación y apreciación de sus trascendentales consecuencias. En realidad la Criteriología, si debe ser estudiada con verdad y profundidad en su cuestión fundamental, la de la objetividad del conocimiento y la legitimidad de la certeza, no puede prescindir de muchas nociones esparcidas en otros tratados de Filosofía.

Esto supuesto, es fácil advertir que en vano buscaríamos un tratado de Criteriología en las obras filosóficas de la antigua Escolástica (empezamos a examinar la cuestión que nos ocupa por su aspecto tradicional o histórico). Como no había sido propuesto el problema crítico, no había por qué tratarlo; aunque erraría notablemente quien fundado en este hecho pretendiese fundar una Criteriología escolástica completamente nueva, comoquiera que toda la parte positiva y doctrinal de la Criteriología la habían ya tratado amplia y acertadamente los antiguos Doctores.

Renace la Escolástica en pleno período criticista, y halla ocupado el terreno por las teorías más opuestas a su espíritu; y claro está, se vió en la necesidad de dar cabida en sus obras a una verdadera Criteriología. El P. Kleutgen, en su obra de restauración y de divulgación de la Escolástica, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (2), comienza por las cuestiones referentes al conocimiento humano, y por cierto que a ellas dedica la mitad de la obra; así convenía a su fin de dar a conocer al medio ambiente intelectual contemporáneo la labor de los grandes Doctores escolásticos, principalmente de Santo Tomás de Aquino. El tiempo le ha dado la razón; y hoy la obra, poco

---

(1) No parece conveniente detenerse en la exposición de los sistemas, pues más bien podría acarrear en los alumnos cierta confusión y dispersión de la atención, que conviene se concentre en los puntos capitales y fundamentales. A la Historia de la Filosofía le corresponde el desarrollo de la parte sistemática de la Filosofía moderna.

(2) Fué publicada esta obra en Münster, 1860-1863; muy pronto traducida al italiano por el Cardenal Reisach y el P. Curci (Roma 1866), con el título *La Filosofia antica esposta e difesa*, y al francés por el P. Sierp (París 1868), *La Philosophiae scolastique exposée et défendue*.

leída, de Kleutgen, conserva todo su valor, el de auxiliar insustituíble e introducción y guía muy provechoso para el hombre formado que quiera hacerse cargo de los problemas filosóficos, según el espíritu de la Escuela. No será inútil indicar el contenido de las cinco disertaciones en que divide esta parte, para apreciar lo que, en su sentir, debía ser una Criteriología. 1.ª disertación: *De las representaciones intelectuales*. Comienza exponiendo los principios escolásticos sobre el conocimiento, estudia luego la naturaleza y origen de los conocimientos intelectuales, trata de la abstracción, del verdadero contenido del concepto y de la idea, del conocimiento de nosotros mismos y, por vía de complemento, del conocimiento de los seres puramente espirituales y de la distinción entre razón y entendimiento. La 2.ª disertación versa sobre el realismo, el nominalismo y el formalismo en la solución al problema de los *universales*. La 3.ª trata de la *certeza*, de la duda real y metódica, del motivo y criterio de la certeza. La 4.ª disertación intitulada *De los principios*, examina cuidadosamente el conocimiento de las verdades ideales y de la existencia y de la esencia de las cosas reales, fijándose principalmente en las doctrinas de Descartes y Kant sobre esta materia. Por último, la 5.ª disertación, *Sobre el método*, contiene cinco capítulos de no menor actualidad ahora que en tiempo del P. Kleutgen (si se cambian los nombres). Establece en el 1.º el predominio exclusivo del método sintético en la Filosofía alemana del siglo XIX; en el 2.º y 3.º lo refuta muy acertadamente, demostrando que no poseemos conocimiento inmediato de lo absoluto; en el 4.º completa la refutación, haciendo ver que de lo relativo y contingente no nos es posible obtener un conocimiento *a priori*, por lo cual en el último capítulo resalta naturalmente la legitimidad exclusiva del método analítico-sintético seguido por la Escolástica. En toda su obra tiene Kleutgen a la vista las impugnaciones que contra la Filosofía escolástica hacían en sus días Hermes, Günther y sus secuaces, particularmente de Munich, mas su exposición es de valor universal. Como se ve, hace preceder a la exposición de los problemas propiamente criteriológicos la doctrina escolástica del conocimiento.

Los primeros cursos editados por los profesores escolásticos no siguieron del todo la dirección iniciada por Kleutgen, y en la distribución de materias acomodaron la Criteriología como constitutivo de la Lógica. Esta es la costumbre casi universal desde el P. Liberato-

re; y aun hoy día, después que el Cardenal Mercier rompió con esta como tradición, todavía, si no todos, al menos la mayor parte de los autores de tratados completos de Filosofía, o incluyen la Criteriología en la Lógica, o la colocan inmediatamente después de ella. Parece, pues, que se ha formado ya una como tradición en este sentido, tradición que podría quizás apoyarse en las normas usadas en la antigua Escolástica. Sabido es que el año dedicado a la Lógica (1), después de las Súmulas, comprendía el estudio de los libros lógicos de Aristóteles (Perihermenías, Analíticos, Elencos, etc.); y cuando más tarde se compusieron los cursos filosóficos, se trataban en forma más independiente las cuestiones a que daba lugar el texto del Estagirita. Ahora bien; si recorremos cualquiera de estos cursos o el texto de Aristóteles, hallaremos que se habla de la verdad y de la certeza, se estudia con detenimiento todo lo referente a los universales; en una palabra, se trata de materias que parecen formar el contenido de nuestra moderna Criteriología, sin el problema crítico.

¿Qué debemos pensar de esta costumbre? ¿Está en realidad conforme con el espíritu de la antigua Escolástica? Por las razones científicas y pedagógicas que luego aduciremos, creemos que no. Ahora tan sólo disiparemos la apariencia de conformidad que acabamos de indicar. Una de las quejas que más a menudo resonaban en la enseñanza de la antigua Filosofía, iba contra la tendencia que se notaba en muchos profesores a incluir en la Lógica gran número de cuestiones metafísicas. Véase lo que sobre este punto escribe el P. Geny en sus *Questions d'enseignement de Philosophie scolastique* (París 1913), al tratar del puesto que le corresponde a la Ontología o Metafísica, con cuyas conclusiones estamos del todo conformes, como al final indicamos. No debe, pues, ser tomado en consideración aquel ejemplo, que no era del todo bueno. Claro está que la Lógica puede tratar de algunas propiedades del conocimiento humano, que se rozan con la Criteriología y con la Metafísica, como que es ciencia normativa del mismo; mas su punto de vista u objeto formal es muy diverso del de estas otras disciplinas filosóficas. La Lógica dirige las ope-

(1) Hablamos de la organización de los estudios de Filosofía tal como se estableció en el renacimiento de la Escolástica en el siglo XVI, según la tradición antigua, que en algunos puntos fué sistematizada y determinada. Sobre los tiempos anteriores quedan algunos puntos por aclarar; mas lo esencial para nosotros, es decir, la precedencia de la Lógica está suficientemente establecida.

raciones de la mente para llegar a la asecución de la verdad; es, pues, ciencia fundamental, mas en un orden más bien normativo y formal o práctico que meramente especulativo; su fin es el recto raciocinio, medio ordinario de la adquisición de la mayor parte de nuestros conocimientos ciertos; por esto estudia la disposición de los conceptos y de los juicios, la metodología general y particular, los elementos de la construcción científica y este mismo edificio en su conjunto. Toda la parte propiamente especulativa fundamental, que es precisamente la Criteriología, es decir, la justificación intelectual del valor de la ciencia, la aptitud misma del hombre para la adquisición de la verdad, el determinar sus condiciones en general y en particular, a lo sumo podría reducirse a la Lógica si se estudiase de un modo meramente asertivo y práctico, pero de ninguna manera puede ser considerado como Lógica si se quiere estudiar desde su propio punto de vista. Así, la misma denominación de *Lógica material*, frecuentemente empleada, parece tener algo de antitético; como quiera que la Lógica ha sido siempre apreciada como ciencia formal, a no ser por los partidarios de un logicismo extremado, que puede fácilmente incurrir en desviaciones nominales (1). Por tanto, desde el punto de vista de la tradición escolástica, así como debemos considerar la Criteriología en su conjunto más bien de naturaleza metafísica, o reducirla a ella, como un preámbulo, así las razones tradicionales que se hacen valer contra la enseñanza de la Metafísica antes de la Filosofía natural, razones que suponen la separación entre la Lógica y la Metafísica, tienen asimismo fuerza para inducirnos a romper la unión, un tanto extraña para la mentalidad netamente escolástica, entre la Lógica y la Criteriología.

Si la tradición escolástica no favorece en realidad la inclusión de la Criteriología en la Lógica o su estudio inmediatamente después de ella, a pesar de algunas apariencias, las exigencias de orden pedagógico son, a nuestro entender, absolutamente opuestas a este proceder, tanto, que no acertamos a hallar razón alguna pedagógica que pueda autorizarlo. Aun suponiendo la existencia de una tradición continuada por largos siglos, sería preciso romper con ella; aunque la naturaleza científica de las diversas ramas de la Filosofía exigiese en una

(1) Dicho sea sin perjuicio de reconocer el valor de las tentativas logicistas, en cuanto representan una reacción contra el inmoderado psicologismo.

exposición sistemática la precedencia de la Criteriología (cosa muy discutible, como pronto vamos a ver), en la enseñanza deberían prevalecer los criterios pedagógicos generales, algunos de ellos muy tradicionales en la escolástica. En resumen: estos criterios pedagógicos se refieren a la conveniencia y necesidad de pasar en la enseseñanza de lo fácil a lo difícil (o de lo menos difícil a lo más difícil), y de no emprender el estudio de una disciplina científica antes de poseer en grado suficiente el conocimiento de los elementos de trabajo indispensables en ella. En el primero de estos criterios, aplicado a la enseñanza de la Filosofía, veían además los escolásticos una consecuencia ineludible del modo natural de obrar de nuestras facultades cognoscitivas, que pasan de lo concreto a lo abstracto y de lo menos abstracto a lo más abstracto; y así, según el grado de abstracción, disponían el estudio de las disciplinas filosóficas, pues entendían que lo más abstracto era lo más difícil para la inteligencia que va adquiriendo su formación y pleno desarrollo en el estudio de la Filosofía.

Y cierto que son de suma dificultad los problemas criteriológicos, por dos razones principales: en primer lugar, versan, no tan sólo sobre nociones abstractas, sino sobre la abstracción misma y sobre su relación con la realidad; es ciencia de las segundas intenciones y del conocimiento en general; en segundo lugar, se requiere en su estudio y solución un esfuerzo continuado de reflexión e introspección, siempre difícil al entendimiento humano y casi imposible en los comienzos de la Filosofía. Por lo cual parece no debería comenzarse la enseñanza de la Criteriología hasta que la inteligencia esté acostumbrada a la serena investigación filosófica, analítica y sintética, en problemas menos abstrusos, en problemas que versen sobre objetos más exteriores y directos, como son los cosmológicos.

Exceptuaban los escolásticos de la regla sobredicha el estudio de la Lógica, que debía preceder al de las demás partes por su carácter normativo y director, a pesar de su dificultad, que todos confesaban ser muy grande, ya que versa sobre las segundas intenciones. También podría plantearse hoy de nuevo esta cuestión, y de hecho se ha planteado y resuelto en sentido contrario a la tradición escolástica en el *Tratado elemental de Filosofía* de los beneméritos profesores del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina (1). Razones más bien

(1) En cambio el *Cours de Philosophie* presenta como primer volumen la Lógica. Por

de sistema científico que de Pedagogía parecen haberles movido a colocar la Lógica después de la Criteriología (y aun de la Metafísica y de la Teodicea); pero hubieran podido también ser aducidas las que valen para la Criteriología, basadas así en la dificultad de la materia como en la necesidad del conocimiento previo de la Psicología y del funcionamiento de las facultades. Mas creemos que en este punto ha de prevalecer resueltamente la tradición escolástica. Si la enseñanza de la Filosofía ha de producir los frutos de educación y disciplina mental, que sin duda pretende la Iglesia, junto con la solidez y la verdad de la doctrina, al mandar se forme a sus futuros miembros en la Filosofía escolástica, es singularmente necesario que principie su estudio por la Lógica y que se ejercite el entendimiento ya desde los primeros días en esta insustituíble gimnasia mental, a pesar de lo rudo que suele hacerse a los principios este trabajo; de otra suerte será imposible que en la discusión de las cuestiones filosóficas se proceda con la profundidad y precisión que requiere su importancia. Por lo demás, no faltarán a un buen profesor medios con que suavizar y hacer menos ingrata esta labor, labor de roturación del campo intelectual, necesariamente previa a la investigación filosófica, si ésta ha de ser algo más que mera repetición más o menos mnemónica de doctrinas y pruebas, que en un entendimiento no avezado a las luchas dialécticas no resistirá el embate de opuestas y dañinas tendencias, tendencias que no harán mella en el ejercitado en la Lógica aristotélica.

La segunda razón es también decisiva. La Criteriología no puede ser tratada con amplitud y con la seriedad necesaria (cualquiera que sea la posición científica que en sus problemas fundamentales se adopte) sin conocer a fondo el funcionamiento de las facultades cognoscitivas del hombre; más aún: nos parece que fuera de este terreno las discusiones de la Criteriología han de ser completamente estériles e inútiles, cuando no perjudiciales. Porque o se examinan las posiciones adoptadas por las diversas direcciones filosóficas en este problema, y en este caso es imposible hacerse cargo de ellas y juzgar de su legitimidad sin aquel previo conocimiento, o se reduce la Criteriología a un conjunto de afirmaciones inconexas y llenas de

---

lo demás, el *Programme des cours*, publicado cada año, hace ver que esta distribución no implica la rigidez de un orden absolutamente intangible.

huecos, que se supone se llenarán más tarde (con peligro muy real de no ser llenados jamás, al menos desde el punto de vista criteriológico); y en uno y otro caso se da pie a cierto escepticismo y a una total incomprensión de esta parte de la Filosofía, que tanta importancia ha adquirido, y en parte no sin razón. Por tanto, los intereses pedagógicos parecen exigir, o que preceda a la enseñanza de la Criteriología la del dinamismo noético, o al menos se simultanee con ella.

En la reciente *Semana Tomista*, organizada por la *Academia romana de Santo Tomás de Aquino*, para festejar en la Ciudad Eterna el centenario del Doctor Angélico, se trató, según refiere el profesor Giuseppe Zamboni en la *Rivista Neoscolastica di Filosofia* (enero-febrero 1924), el problema pedagógico que ahora nos ocupa. En su discusión se señaló la Memoria del R. P. Reginald Garrigou-Lagrange, O. P., ilustre profesor del Colegio Angélico, publicada en *Revue Thomiste* (enero-febrero 1924); y ha sido para nosotros un placer ver que nuestra humilde opinión coincide con la autorizada voz de este maestro, así respecto a la Criteriología como a la Metafísica general. No fueron del todo concordes los pareceres; principalmente se hizo valer la necesidad que pueden sentir los alumnos de profundizar desde el principio las cuestiones críticas fundamentales; y alguien añadió que los problemas criteriológicos no son tan difíciles, que bien explicada la Crítica, era bien entendida por los estudiantes, pues basta en el fondo reflexionar sobre el propio modo de pensar (1). ¿Tienen valor estas razones para legitimar el procedimiento hoy en uso? Creemos que no. Precisamente, si se da el caso de que los alumnos necesiten realmente profundizar de un modo particular las cuestiones críticas, les será mucho más útil y aun necesario el no estudiarlas antes de poderlas apreciar en todos sus aspectos y relaciones; y esto es imposible en los umbrales de la Filosofía. (Otra cosa sería si el alumno tuviese ya la preparación que para ello se requiere.) De lo contrario, el resultado podría ser contraproducente. Ni es posible convenir en la pretendida facilidad de la Criteriología. Por lo demás, quien imbuído en el espíritu criticista y semiescéptico sienta necesidad de entregarse más de lleno a la Filosofía crítica, nada puede serle

(1) En la *Revue de Philosophie* (marzo-abril 1924) ha sido publicada, escritas estas líneas, una relación más completa. Se anuncia además la publicación de las Actas de la Semana tomista.

más provechoso que una fuerte preparación realista en los problemas filosóficos que menos se rozan con la Crítica, si se estudian con el espíritu sano y sobriamente objetivista de la Escolástica. No hay mejor pedagogía para la inteligencia humana, y es muy posible que, ejercitado el alumno en la Lógica aristotélica y en la Filosofía natural escolástica, al llegarle su turno a la Crítica haya caído ya de sus ojos la venda que los cubría, y sin el más pequeño esfuerzo se deje penetrar del recto objetivismo de sentido común, que es uno de los distintivos de la Filosofía recomendada por la Iglesia. El Dr. Dyroff, profesor de la Universidad de Bonn y redactor de *Philosophisches Jahrbuch*, nos decía a este propósito que, aun en jóvenes imbuídos en los gimnasios en prejuicios sujetivistas extremados, como suele suceder en Alemania, producía excelentes efectos el estudio sereno e inmediato en sentido realista, según la doctrina de Santo Tomás, de los restantes problemas filosóficos, antes de emprender la Criteriología con las preocupaciones y desde los puntos de vista de la Filosofía moderna.

Esto no quita que en la *Introducción a la Filosofía* se dé una vista de conjunto preliminar a los problemas críticos y metafísicos. Este fué también el criterio que prevaleció en la Semana Tomista de Roma.

Entremos ya a examinar la cuestión por su lado científico. ¿Es conforme a la naturaleza de los problemas criteriológicos el plantearlos y resolverlos al comienzo del estudio de la Filosofía?

Ya hemos dado a entender de paso que no responderíamos afirmativamente a esta pregunta, y hemos indicado asimismo la razón principal de nuestro juicio; a saber: la íntima conexión y dependencia en que se halla esta disciplina filosófica, por razón de su objeto, respecto de las otras partes de la Filosofía, en especial de la Psicología noética. Tanto es así, que hoy es muy frecuente tratarla como elemento o parte de la Filosofía general del conocimiento *(Erkenntnistheorie, Théorie de la connaissance, Epistemología)*, ciencia que abarca los diversos aspectos que ofrece el conocimiento en su totalidad: aspecto sujetivo y objetivo, origen, funcionamiento y contenido, valor y significación. Cierto que estos problemas, o varios de ellos, tienen también un aspecto más positivo e independiente del valor criteriológico; mas este segundo aspecto no es independiente del primero: es posterior a él en el orden científico o de invención,

y mucho más en el de exposición. Creemos este punto de capital interés científico (y quizás también religioso). Si la Criteriología se estudiã después de una concienzuda investigación psicológica del proceso y naturaleza de nuestros conocimientos, tendrá toda ella, como íntimamente ligada a la realidad y al profundo conocimiento de su objeto, un carácter de seriedad y de sensatez científica que hará de su sistema algo sumamente provechoso y digno de figurar en una síntesis filosófica de vital interés para el espíritu humano. Por el contrario, el tratarla con excesiva autonomía y sin tener en cuenta sus conexiones, el considerarla como un tema de consideraciones o reflexiones apriorísticas y como un objeto de juegos malabares, de una mala metafísica, colocará al pensador en la pendiente de las tendencias nominalistas y escépticas, y le conducirá a las extrañas construcciones de una fantasía calenturienta, en que el ser y el pensar, el sujeto y el objeto, el fenómeno y el noúmeno, es decir, todo lo que es objeto de la Filosofía, se pulveriza y se deshace en un desesperado ficcionismo y nihilismo.

En nuestros días estamos presenciando una como prueba experimental de la diversidad de conclusiones científicas a que conduce la diversidad metodológica en el campo de la Criteriología.

Desde que se propuso y planteó el problema crítico de un modo sistemático, es manifiesto que se ha resuelto en sentido más o menos sujetivista por los filósofos de tendencias no escolásticas. Es preciso recordar que el movimiento sintetizado en el nombre de Kant no es un fenómeno aislado en la historia de la Filosofía; su pensamiento es tributario de la revolución filosófica que comienza en Descartes. Ahora bien; el carácter distintivo de las tendencias del pensamiento, en la época que va de Descartes a Kant, es el racionalismo, el predominio exclusivo del método meramente deductivo; como que el ideal de la Filosofía era buscar un principio, un objeto del cual pudiera el hombre, *more geometrico*, deducir toda la verdad: la del orden ideal y la del orden real, lo divino y lo humano, el ser y el pensar. Con mucho acierto hace notar Balmes que este pensamiento profundamente monístico informó todo este período filosófico y continuó informando el de la Filosofía trascendental, y en sus derivaciones o consecuencias no ha cesado de informar los trabajos de investigación filosófica; y aunque de muy diversas maneras forcejea por romper estos estrechos moldes en que se halla encerrado, se observa que no

es fácil tarea, y que frecuentemente, después de rotos en apariencia, se halla otra vez encajonado entre las barreras de preocupaciones muy parecidas. Ahora bien; este error metodológico, que en el orden metafísico debía ser de tan trascendentales consecuencias, por conducir el entendimiento al monismo, más o menos panteístico o materialista, en el criteriológico debía por necesidad acabar en el sujetivismo criticista, concretado en las mil y mil diversas formas en que se manifiesta este proteiforme fantasma (diversidad que hoy ha llegado a la atomización y pulverización nihilista del pensamiento filosófico), por la negación o relegación al mundo de lo desconocido de la *cosa en sí,* es decir, de lo que el sentido normal humano entiende por objeto y por realidad. Así, pues, aun prescindiendo de otros factores, puede explicarse por esta desviación inicial la dirección que han tomado las soluciones a los problemas críticos en la Filosofía no escolástica, y fué acertada y de alto valor criteriológico e iba muy al fondo de las cosas la refutación de Balmes, encaminada a probar la imposibilidad de la que él llama ciencia trascendental en el orden humano *(Filosofía fundamental,* l. 1, cap. 4-7) (1).

Hoy, en el caos en que está sumida la Filosofía crítica, ha comenzado a brillar una luz, tenue quizás todavía, pero que parece llamada a disipar las tinieblas sujetivistas. Nos referimos al movimiento neorealista iniciado principalmente por el célebre psicólogo y filósofo alemán Oswald Külpe, al que habían precedido los neo-realistas norteamericanos Fulleton, Montague, Lovejoy, etc. Los esfuerzos de estos últimos representan una sana reacción contra los excesos del sujetivismo, mas se manifiesta en forma un tanto simplista y no ha dejado huella muy profunda en el pensamiento filosófico. En cambio Külpe procede con mucha cautela (quizás demasiada), pero con una seguridad metodológica que hace presentir que su obra marcará nuevos surcos y derroteros a la solución del problema crítico. Por esto nos interesa aquí esta indicación sobre su realismo. Su afirmación realista comienza con una profunda y serena crítica del kantismo y del fenomenalismo en general, principalmente en sus doctrinas sobre las categorías. Luego entra a examinar directamente el problema de la realidad, que imponen, dice, las ciencias llamadas reales por su

(1) El cronista de *El Debate* Dr. Fröberger recordaba hace poco que un profesor de la Universidad de Münster le señalaba la refutación de Kant, hecha por Balmes, como una de las mejores y de más vital interés.

tendencia absoluta a *realizar* (establecer como real) su objeto, tendencia que es su única razón de ser. A este trabajo aporta su experiencia y su autoridad de psicólogo, no para hacer Psicología, como él mismo dice, sino para hacer con conocimiento de causa un análisis lógico de los presupuestos necesarios de toda ciencia, y por tanto, para trabajar fructuosa y racionalmente en la formación de una Epistemología. (Véase principalmente su obra *Die Realisierung*, en parte póstuma, y no terminada aún. Leipzig 1912, 1920, 1923.) Así llega Külpe a una distinción necesaria entre el producto de la actividad de la conciencia (concepto, conocimiento) y el objeto, la realidad; y aun admitiendo el concepto moderno de categoría, concluye de un prolongado y cuidadoso examen que las categorías son *testigos* y que el pensamiento ejerce su actividad amoldado a las cosas; o como había dicho en su *Einleitung*, no todos los vasos deforman o vician su contenido. Cuánto debamos estimar estas posiciones, lo significan las declaraciones de August Messer, discípulo y sucesor de Külpe, en un artículo necrológico de *Franckfurter Zeitung* (3 enero 1916): «La empresa de Külpe, de rehabilitar el realismo, es gigantesca; quiere probar con ello que la revolución de Kant fué injustificada, y que debe volverse a la concepción prekantiana del conocimiento, tal como se halla ya en Aristóteles y la Escolástica.» Estas palabras no necesitan comentarios (1). Otro adepto de este realismo es el célebre biólogo Hans Driesch, restaurador del vitalismo, a quien sus estudios científico-filosóficos han trasladado del campo criticista al realista.

Bien considerados estos fenómenos intelectuales, principalmente si se atiende a las correlaciones mutuas que entre sí tienen las diversas ramas de la actividad científica, con razón puede concluirse que, en interés de las cuestiones criteriológicas, es de desear que se emprenda su estudio después de la Filosofía natural. Ya que a hombres procedentes de tendencias filosóficas bien ajenas al escolasticismo, ha llevado este orden metodológico a soluciones en consonancia notable con las que debe darle la Escolástica, parece normal que sigamos estas huellas, conformes, por lo demás, con el espíritu de nuestra Filosofía. Y al paso que lamentamos que los excesos del racionalismo

(1) Cf. Grabmann: *Der Kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie*, en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesselschaft*, Fulda, XXIX (1916), 333 sq.

deductivo y apriorista hayan tenido tan fatales consecuencias en el dominio de la Criteriología, abstengámonos de un procedimiento científico que, colocando esta ciencia al comienzo de los estudios filosóficos, no hay duda que favorece el apriorismo.

Mas precisamente en este terreno de la naturaleza de la Criteriología nos sale al paso el argumento principal que parece recomendar su estudio a los comienzos de la Filosofía. ¿No es la Criteriología una filosofía fundamental? ¿No son las cuestiones críticas las que deben resolverse en los umbrales de la ciencia filosófica? Parece evidente que de la solución que se dé a estos problemas depende toda la orientación de un sistema filosófico y que las conclusiones de la Filosofía natural, y desde luego las de la Metafísica, están en función del punto de vista realista o fenomenalista en que se coloque el investigador. Es preciso asegurar bien los fundamentos sobre que debe asentarse la Filosofía, y aun toda ciencia—puesto caso que es evidente que se discute aquí el valor mismo de la ciencia—antes de levantar las paredes de este edificio.

Es claro el carácter fundamental que revisten las cuestiones sobre el conocimiento humano y su valor objetivo, único instrumento con que cuenta el hombre en la labor científica. Aun se podría reforzar el argumento extendiéndolo a la Lógica, y aun con mayor razón, pues parece que, lógicamente, deben establecerse procedimientos diversos para la adquisición de la verdad y de la ciencia, si son diversas las doctrinas sobre el carácter y modo de ser del conocimiento, sobre la noción de verdad y sobre el valor de la ciencia. En una palabra: si la Lógica es ciencia filosófica fundamental como normativa, la Criteriología pone el fundamento especulativo de la norma o dirección. Por tanto, deberá preceder a aquélla en su estudio.

De esta última consideración ya se deja adivinar que esta objeción tiene más de especioso que de real. Examinemos, pues, este carácter fundamental de los problemas críticos. Notemos un hecho singular. El fundador del criticismo y fenomenalismo modernos empieza por establecer un hecho inconmovible e indiscutible: el valor de la ciencia y su objetividad. Sigámosle en sus investigaciones críticas, que pretenden nada menos que asentar sobre bases nuevas la teoría del conocimiento y dar a entender a todo el género humano que en los largos siglos de la historia del pensamiento había caminado con lamentable desvío, y observaremos que en los designios de este revolucionario

demoledor queda en pie el edificio científico y aun filosófico (en gran parte al menos). Lo único que, a su entender, ha hecho, es cambiarle la orientación: lo ha orientado hacia el orden fenoménico, su propio y exclusivo terreno, único en que puede ejercitarse, apartándole de la tendencia hacia el desconocido e incognoscible noúmeno, al que con infantil y cándida ilusión había aspirado por tanto tiempo. Mas las afirmaciones científicas subsisten; se les da a veces diversa interpretación; pero *de iure* tienen valor. Más difícil será la posición de la Metafísica; pero acerca de ésta no hay controversia: debe acompañarla o preceder la Criteriología. Consecuencia para nuestro objeto: la Lógica dirige los actos del entendimiento según su naturaleza, según todos lo experimentamos. Ahora bien, no tendrán éstos otro modo de ser porque se profesen doctrinas críticas diversas; por esto, en realidad, los tratados de Lógica formal, mientras se mantienen en su propio terreno y no se meten a discutir cuestiones ajenas, no difieren gran cosa. La Cosmología y Psicología razonan sobre las últimas razones de su propio objeto, según los datos de la experiencia externa e interna y según los principios generales de la razón, aplicando las categorías, cuyo uso en cualquier sistema crítico es legítimo dentro del campo de la experiencia. Y estas categorías, estos principios son, nótese bien, así para el realista como para el sujetivista, los conceptos de substancia, de causa, de relación, etc., y los principios que en ellos se fundan. Claro está que tendrán diverso valor y diverso significado estas nociones para uno y para otro; claro está que la Filosofía natural postula una teoría del conocimiento y una Metafísica; mas esto no es otra cosa que una aplicación del principio general de la subalternación de las ciencias, muy conocido y puesto de relieve por los escolásticos, según el cual las ciencias inferiores reciben de las superiores los principios generales en que se fundan, y todas, por tanto, se subalternan a la Metafísica como ciencia suprema.

Y con todo, a ningún escolástico antiguo le había pasado por las mientes que la Metafísica debiese preceder a la Filosofía natural. Y nos parece del caso advertir que, menos aún que una Metafísica general, debe preceder la Metafísica crítica. De donde el carácter fundamental de la Criteriología queda reducido a sus verdaderas proporciones, lo es en el orden deductivo o de construcción sistemática general del contenido de la ciencia; no en el orden de invención y menos en el de exposición de la ciencia, aun de la filosófica. Por

tanto, no se desprende de aquí que su estudio deba preceder al de las demás partes de la Filosofía, y así no debe ser llamada fundamental en este sentido.

El ambiente contrario a estas conclusiones, que desde más de un siglo se ha creado, quizá procede —aparte la razón fundamental apuntada, el abuso del raciocinamiento deductivo, que dió pie a la posición misma del problema crítico—por una parte, del exagerado tinte metafísico que se ha dado frecuentemente a la Filosofía natural, hasta ser denominada parte de la Metafísica, denominación que hubiera parecido incomprensible a los escolásticos antiguos; y por otra, de los abusos del positivismo, que lanzó por la borda toda la construcción categórica como inútil bagaje, destruyendo con ello la ciencia misma y su razón de ser; pues ciencia que no emplee los conceptos de causa, de substancia, de relación, como algo objetivo, no es ciencia. No tratamos ahora de discutir si al obrar así el positivismo, lanzándose por los caminos del relativismo y nihilismo filosóficos, era o no más lógico que el criticismo que se detenía a mitad de camino; sólo hacemos notar que sus declamaciones no debían perturbar el recto juicio sobre los diversos objetos formales de las distintas disciplinas filosóficas, y que en el campo cosmológico y psicológico, es decir, en el de la Filosofía natural, como en el de las mismas ciencias experimentales, la mejor contestación que podía dárseles era hacer oídos sordos a sus alharacas, y reflexionando sobre sus propios métodos, hacer notar la constante inconsecuencia entre su teoría y sus procedimientos, y remitirlo a su propio terreno, la Criteriología y la Metafísica, con la nota perjudicial de haberse acreditado de enorme mistificación.

Resumiendo las sencillas consideraciones expuestas en estas notas, creemos que, así las razones científicas, como muy principalmente las pedagógicas, y el sentido verdadero de la tradición escolástica, exigen se traslade el estudio de la Criteriología en el trienio de Filosofía escolástica, al fin del segundo año o al principio del tercero; es decir, que sea considerada como un intermedio entre la Psicología y la Metafísica, o como introducción y primera parte de ella, la Criteriología. Mas que deba ser separada de la Lógica y relegada fuera del primer año, nos parece de urgente necesidad. Necesidad que se extiende, y con mayor razón, a la Metafísica general u Ontología, al menos, en la mayor parte de lo que en nuestros días constituye este tratado.

En este punto nos atenemos a las conclusiones formuladas por el P. Geny y por el P. Garrigou-Lagrange, O. P., en los escritos ya citados, conclusiones cuyo valor acreditan con su ejemplo algunos tratadistas modernos, como el P. Gredt, O. S. B., y el Padre Hugon, O. P. Por nuestra parte, podemos aportar resultados prácticos que en más de diez años nos ha dado en la enseñanza de la Metafísica, en el Colegio máximo de la provincia de Aragón, de la Compañía de Jesús (Colegio del Jesús, Tortosa, hasta 1915, y desde esta fecha Colegio de San Ignacio, Barcelona-Sarriá), la autorización lograda de los Superiores, a propuesta del profesorado, para trasladar al tercer curso, uniéndolas al estudio de la Teología natural, las cuestiones metafísicas sobre el ser (trascendencia, unidad, analogía, posibilidad, esencia y existencia, individuación, etc.) Vemos hasta la evidencia que este es el lugar propio de estas cuestiones: que el ser, en su más alto grado de abstracción mental, y en sus propiedades que como tal le corresponden, no es posible estudiarlo con fruto sino junto al Ser por esencia, que es el mismo ser en su plenitud. Tanto es así, que muy de ordinario no se estudian estas cuestiones al principio del curso de Teodicea, sino después de demostrada la existencia de Dios y explicados sus atributos quidditativos.

No diremos lo mismo sobre el estudio de las causas del ser, hoy día parte integrante de la Ontología. Muy cuerdamente era colocado por los escolásticos en la Física; las cuatro causas explican el ser móvil; por tanto, a la Filosofía natural pertenece su estudio, y no precisamente colocándolo a su entrada, como un atrio árido y sin jugo de vida, sino en acción, en el campo de la hoy llamada Filosofía científica, al estudiar la actividad y los constitutivos del ser material. ¡Cuántas ventajas científicas y pedagógicas reportaríamos de este procedimiento! En la Metafísica se perfeccionará este tratado desde su propio punto de vista, al examinar la causalidad del Ser Supremo y las interesantísimas cuestiones con ella relacionadas, que ilustrarán como con focos de luz divina la misma causalidad creada. Algo parecido debe decirse del estudio de las categorías del ser. Resérvese quizá para la Metafísica un estudio más sintético de su noción, en cuanto divisiones del ser en general, y lo esencial de la diversidad entre sustancia y accidente; pero ya ahora se reserva para la Cosmología el tratado de la cantidad, del lugar y del tiempo; y a ella pertenece también el tratar de la cualidad (la acción y pasión

pertenecen al orden de la causalidad). Exceptúase la relación que por su especial naturaleza y dificultad no puede separarse del estudio de la Criteriología. Siguiendo estos criterios, se ve que la Metafísica general, cuyo estudio se traslada al tercer año, comprende las cuestiones relativas al ser en general, que se alían muy bien con la Teología natural, según el antiguo concepto escolástico, que señalaba como objeto de la Metafísica el ser separado de la materia, o por precisión mental o por precisión real.

Una palabra para terminar sobre la *Introducción a la Filosofía.* Sabida es la importancia que a ella se concede en las Universidades extranjeras, principalmente en Alemania. No seremos nosotros quienes preconicemos su entrada en la Filosofía escolástica con el carácter enciclopédico que reviste a menudo la *Einleitung* (designadas a veces claramente con el nombre de *Enciclopedia de la Filosofía).* Pero sí que nos parece del todo necesario simultanear con la Lógica una verdadera *Introducción* que dé una buena idea de conjunto, así de la Filosofía en general, como de la Escolástica; que oriente a los alumnos ya desde el principio y ponga en relación las disciplinas filosóficas, así con los conocimientos generales que todo hombre culto posee o debe poseer, como con los especiales en que los alumnos se hallan ya versados; que despierte su interés y afición a los estudios filosóficos por su enorme trascendencia en el orden científico, práctico y religioso. En esta introducción debe procurarse empiecen ya a conocer y apreciar a los grandes Doctores escolásticos y principalmente al Doctor Angélico y universal Santo Tomás de Aquino, y familiarizarles con sus escritos, especialmente con algunas partes que ofrezcan menor dificultad. Con esta introducción, dada con sobriedad y según las normas de una acertada pedagogía, se dará además, en lo posible, satisfacción al argumento, más o menos explícito, en favor del método hoy comúnmente adoptado en el trienio filosófico; a saber: la necesidad o conveniencia de una pronta iniciación de los alumnos en la Criteriología y Metafísica escolásticas. Muy bien; una iniciación breve y sistemática al principio es conveniente, y este es el objeto de la introducción: un estudio detenido y profundo, cual debe hacerse en el trienio filosófico, debe reservarse para la última parte (1).

(1) Esto recomendaba hace ya algunos años ahincadamente a los profesores de Filosofía de nuestra Orden N. M. R. P. General Francisco Javier Wernz, y como guías señalaba entre otras la *Introduction a la Philosophie Neoscolastique* de M. de Wulf.

Presentamos estas consideraciones al ilustrado criterio de los profesores de Filosofía en los Seminarios y demás colegios eclesiásticos con el único fin de interesar su atención hacia estos temas de pedagogía filosófica, que nos parecen ser de capital importancia para la mejor formación de la porción más escogida de la Iglesia, que ella confía a nuestros cuidados.

Barcelona.—Sarriá.

José M. Dalmau.

LA CULTURA LITERARIA DEL CLERO VISIGODO

II

Pero la correspondencia de San Braulio, en que se manifiesta más ese anhelo por ensanchar la cultura, es la que sostuvo con San Isidoro, como veremos luego. El gran arzobispo de Sevilla es la figura de mayor relieve, no sólo en los tiempos visigodos, sino de toda nuestra Edad Media.

Educado por su hermano Leandro en la piedad y en las letras, no perdonó medio alguno para alimentar su inteligencia. Desde luego logró formar una Biblioteca extraordinaria para aquellos tiempos. En varios códices medievales se conservan unos versos, que se dice haber puesto él mismo a la entrada. Se duda que salieran efectivamente de su pluma (1); pero, aunque no fueran suyos y los redactara otro personaje contemporáneo, reflejan ciertamente con exactitud lo que Isidoro había logrado reunir a fuerza de trabajos. Dicen entre otras cosas:

> Hay aquí muchos volúmnes sagrados, muchos mundanos.
> Si te agradan los versos de éstos, cógelos y léelos.
> Tienes ante tus ojos, prados llenos de espinas y abundantes en flores.
> Si no quieres coger espinas, corta rosas. (2)

A continuación se enumeran las obras que encerraban los armarios, con un elogio de sus autores. La lista de la Biblioteca Isidoriana es abundante, pero manca. Mucho más completa es la formada por los PP. Arévalo (3) y Tailhan, S. J. (4), que han procurado rehacerla, apoyándose en las citas del mismo Santo.

---

(1) Migne, *PL.*, tomo 81, col. 574.

(2) *Ibid*, tomo 83, col. 1.107.

(3) *S. Isidori opera omnia*, Roma, tomo VII, 1803, pág. 179.

(4) *Appendice sur les bibliothèques espagnoles du haut Moyen-Age* (Ch. Cahier, *Nouveaux Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature sur le Moyen-Age*. Série III, vol. 4, 1877, pág. 214.)

Según sus investigaciones, la Teología estaba representada en ella por las Sagradas Escrituras, las obras de Orígenes, Tertuliano, San Cipriano, las Recogniciones del Pseudo-Clemente, Lactancio, Victorino, San Atanasio, San Hilario de Poitiers, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo, San Epifanio, Rufino, San Juan Crisóstomo, San Agustín, San Cirilo de Alejandría, San León y San Gregorio Magno. De filosofía había Aristóteles, Platón y la traducción de Porfirio hecha por Boecio; de ciencias, Arato, Higinio, Solín, Plinio, Suetonio, etc.; de gramática y retórica, Cicerón, Quintiliano, Prisciano, Donato, Servio, Victorino, Velio Longo, Carisio, etc.; de oratoria, Demóstenes y Cicerón; de derecho, Cayo, Ulpiano, Paulo, el Código Teodosiano, etc.; de medicina, Celio Aureliano; de historia, Salustio, Tito Livio, Suetonio, Justino, Julio Africano, Hegesipo, Eusebio, Pablo Orosio, San Agustín, etc.; de poesía, Ata, Cinna, Draconcio, Horacio, Juvenal, Juvenco, Lucano, Lucrecio, Marcial, Quinto Enio, Ovidio, Persio, Plauto, Pomponio, Proba Falconia, Terencio y Virgilio; de arquitectura, Vitrubio, etc.

Esta lista da una idea de lo que debía de ser la Biblioteca Isidoriana. Aun no se ha hecho el trabajo definitivo sobre ella; pero el que lo emprendiera tendría también que estudiar al mismo tiempo lo que conoció San Isidoro en su forma original, y lo que conoció sólo por referencias o fuentes secundarias.

Que no fué un mero coleccionador de libros, sino que los leyó y utilizó todos, lo demuestran sus obras. Poseemos dos catálogos de ellas, uno debido a San Ildefonso y otro a su íntimo amigo, Braulio. El más completo es el de este último, que lo compuso apenas Isidoro bajó al sepulcro, el 4 de abril del año 636. En él se reseñan diecisiete obras (1), donde se trata de todas las ciencias que entonces se sabían. No hay argumento, por difícil que sea, que no lo abordara el gran arzobispo de Sevilla. Sobre Escritura escribió cuatro tratados, a saber: La *Introducción al Viejo y Nuevo Testamento,* una corta *Biografía de los Santos de ambos Testamentos,* la *Aclaración alegórica de algunos nombres y pasajes de la Sagrada Escritura,* y otra obra, parecida a ésta, que tituló *Dos Libros de cuestiones sobre el Antiguo Testamento.* Sobre Teología nos dejó otros cuatro trabajos: un *Libro acerca de las herejías,* tres de *Sentencias,* donde ha-

(1) MIGNE, *PL.*, tomo 81, cols. 15-18.

bla de Dios, de los ángeles, del hombre, del alma, de Cristo, etc., dos en *Defensa de la Fe Católica* contra los judíos, y otros dos de *Sinónimos o Lamentaciones*, que tienden a excitar a la penitencia. A liturgia y arqueología se refieren los *dos Libros de los Oficios Eclesiásticos*. Sobre ascética y mística tratan su *Regla Monástica* y la *Explicación de los números 1 a 60*. En el campo histórico son bien conocidas su *Crónica Universal* y su *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. A la cosmografía pertenece el tratado de la *Naturaleza de las cosas*, escrito por él a ruegos del Rey Sisebuto. Isidoro fué el primero que ensayó entre nosotros una Historia de la Literatura, en su tratado *De los Varones ilustres* o de los *Escritores Eclesiásticos*, siguiendo el ejemplo de San Jerónimo y Genadio; sus *dos Libros de la diferencia de las palabras* son una especie de Diccionario filológico y dogmático a la vez. Pero donde reunió todo su saber y toda su cultura, fué en sus *Veinte Libros sobre las Etimologías*. Es una enciclopedia de cuanto se sabía en su tiempo. A la exposición del asunto precede siempre el significado de la palabra. De ahí nació el título de la obra, ETIMOLOGÍAS.

La idea del trabajo se la dió Braulio, como asegura él mismo. Es una lástima que no se conserven más que seis cartas de San Isidoro a su amigo y dos solamente de éste a aquél, porque hubiéramos podido enterarnos más extensamente por ellas, de la íntima comunicación que hubo entre los dos. En las que nos quedan, se echa de ver el afán que ambos tenían por fomentar la cultura, pues apenas hay una en que no se hable de un cambio de manuscritos. En la primera le dice Isidoro que le envía el *Libro de los Sinónimos*, y le pide en cambio *decadem sextam Sancti Augustini*, o sea el Comentario de los Salmos 51 hasta el 60 del obispo de Hipona (1); en la segunda le anuncia la expedición del *Cuaderno de las Reglas* (2). Pero San Braulio no se contenta con eso. Lo que él quería eran sus *Etimologías*. «Te ruego, escribe, y con mucha instancia te pido, que me remitas el *Libro de las Etimologías*, que, según oigo, has acabado, a Dios gracias. Acuérdate de las promesas. Además, no olvides que en la fatigosa composición de la obra te he ayudado yo no poco con mis estímulos. Tengo, pues, derecho a recibir el primer ejem-

(1) *España Sagrada*, tomo 30, pág. 319.
(2) *Ibid.*, pág. 320.

plar» (1). Isidoro no debió apresurarse mucho a satisfacer los deseos de su amigo, pues al cabo de no poco tiempo insiste éste en la petición con estas palabras: «Hace ya siete años, si mal no recuerdo, que te vengo pidiendo los *Libros de las Etimologías*, y has ido dando largas al asunto con diversos pretextos, diciendo, ora que no estaban terminados, ora que no estaban copiados, ora que se habían perdido mis cartas, y de esta suerte hemos llegado hasta el día de hoy sin conseguir yo nada. Voy a tener que convertir los ruegos en queja, a fin de obtener con querellas lo que no puedo alcanzar con súplicas. Muchas veces suelen aprovechar a los mendigos las voces. ¿Por qué no me das lo que te pido? Pues no te dejaré de importunar, no sea que mi silencio te haga creer que desisto de mi empeño... Piensa que no tienes derecho a retener escondidos tus talentos, ni a esquivar la distribución de los alimentos que se te han confiado. Abre tu mano, reparte tus bienes entre los necesitados, para que no perezcan de hambre...» Un poco después vuelve a insistir en la misma idea, y añade: «Sé que andan ya por ahí los *Libros de las Etimologías*, aunque mancos e incorrectos. Te suplico ardientemente que me los envíes transcritos íntegramente, enmendados y bien compuestos, no sea que el gran deseo que tengo de poseerlos, me lleve a hacerme con uno de esos ejemplares malos, y tome por bueno lo que es vicioso (2).

Ante una insistencia tan constante y amistosa, que duró siete años, no tuvo Isidoro más remedio que ceder. La carta en que le anuncia el envío de las Etimologías la puso en romance hacia 1444 el Bachiller Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera. Esta traducción, que se conserva inédita en un manuscrito de El Escorial y otro de la Biblioteca Nacional, dice así:

«Al mi Señor e siervo de Dios Braulio, Arzobispo de Zaragoza, yo Isidoro me encomiendo. Reçibí en la çibdad de Toledo las letras que me enbió la tu Santidad, ca auía partido para ir al conçilio; e como quier que el mandamiento del Rey me amonestaba a tornar del camino, empero porque estaba açerca del conçilio, non quise atajar el camino, e llegué después al Rey [e encontré] otro diacono con él, e resçibí tus letras dél, e abraçelas, e leylas, e fize gracias a Dios de

(1) *España Sagrada*, tomo 30, pág. 321.
(2) *Ibid.*, págs. 322-326.

tu salud, ca he gran deseo de te ver: e aunque so flaco, e cansado, e fiuza he en el Señor muy alto de te poder ver en aquesta vida, ca non es confondida la esperança por la caridad que es derramada en los nuestros corazones. E desde el camino fize tomar el libro de las Etymologías con otros libros sin enmendar, por non auer auido vagar; e auía entençión de lo embiar agora a ty a enmendar, si non fuera llamado al conçilio. E non me pareçe que conviene para obispo de la cibdad de Zaragoza (1) aquel que pides, por que non plaçe al Rey, e aun él non sabe bien quien conuerná para esa dignidad, e ruégote que ores al Señor por mis pecados, porque alcançe perdón por la tu oración, e esta epístola va escrita de mi mano. Ora por mí, Señor hermano bienaventurado.» (2).

Un poco más tarde vuelve a escribirle: «A mi Señor y siervo, el Obispo Braulio, Isidoro.—Te he enviado, como te prometí, la obra acerca del Origen de algunas cosas, compuesta con los recuerdos de lecturas antiguas y anotada en ciertos pasajes. He procurado acomodarme en todo al estilo de nuestros mayores.» (3).

No ha llegado hasta nosotros la carta de Braulio en que le daría las gracias por un regalo tan valioso y que con tanto ahinco había buscado; pero lo cierto es que las Etimologías han pasado a la posteridad en dos redacciones bastante diferentes entre sí, una la divulgada antes de la que se mandó a San Braulio, y otra, que es la mejor, la corregida por éste. De ella se conserva un códice famoso toledano en la Biblioteca Nacional de Madrid, reproducido en fototipia el año 1909, en la colección que publica el bibliotecario de la Universidad de Leiden, Scatone de Vries, con un prólogo de Beer (4).

Las Etimologías son un arsenal de sabiduría, en el que recogió San Isidoro cuanto se conocía en su tiempo. «Son, como dice Menéndez Pelayo, milagro de erudición para aquella edad, y ni Casiodoro, ni el venerable Beda, ni Alcuino, ni Rabano Mauro las igualan. Porque allí disertó el obispo sevillano de la disciplina y del arte, de las siete enseñanzas liberales, de la grámatica y de la métrica, de la

---

(1) El original dice Tarragona.

(2) Biblioteca Nacional, Manuscrito 1178, fol. 50 v. En la transcripción sólo he añadido los acentos.—En *España Sagrada*, tomo 30, pág. 326 está el texto latino.

(3) *Ibid.*, pág. 327.

(4) *Isidori Etymologiae. Codex toletanus (nunc Matritensis) 15, 8 phototypice editus. Praefatus est* Rudolphus Beer. Lugduni Batavorum, 1909.

fábula y de la historia, de la retórica y de la dialéctica, de las ciencias matemáticas y de la música, de la medicina y de las leyes, de las bibliotecas y su régimen, de la disciplina eclesiástica, de la teología, de la Escritura, y de las reglas monacales, de las sectas heréticas y de las supersticiones gentílicas, de las lenguas y de los alfabetos, del mundo y de sus partes, de los átomos y elementos, de los fenómenos meteorológicos, de las piedras y de los metales, del arte militar y de las máquinas de guerra, y, finalmente, de la arquitectura, de la construcción naval, de las artes suntuarias, de los instrumentos domésticos y rústicos, y hasta de los vestidos y manjares; en suma, desde el cedro hasta el hisopo.» (1).

Ideas propias contiene pocas, «pero, ¿qué importa—añade Menéndez Pelayo—que San Isidoro carezca de originalidad y lo deba casi todo a su inmensa lectura? Ni él quiso inventar ni podía hacerlo. Colocado entre una sociedad agonizante y moribunda, y todavía infantil y semi-salvaje, pobre de artes y de toda ciencia, y afeada además con toda suerte de escorias y herrumbres bárbaras, su grande empresa debía ser transmitir a la segunda de estas sociedades la herencia de la primera. Esto hizo, y por ello merece cuantos elogios caben en lengua humana, más que si hubiera excogitado peregrinos sistemas filosóficos, más que si hubiera asombrado con la audacia y el brío de sus inspiraciones.» (2).

No obstante su falta de originalidad, pocos escritos alcanzaron tan grande difusión, como la obra del Santo Doctor, ni ejercieron en la cultura de nuestra patria y de todo el Occidente tan poderosa influencia. Durante gran parte de la Edad Media sirvió de libro de texto a eclesiásticos y seglares. Rabano Mauro la copió casi a la letra en su libro *De Universo*, especie de enciclopedia, compuesta el año 844, y Juan de Salisbury, en el siglo XII, no sólo la utilizó abundantemente, sino que quería que en las clases se aprendiesen de memoria sus definiciones. «Por siglos y siglos—continúa Menéndez Pelayo—fué San Isidoro el grito de guerra de la ciencia española. Nuestra particular liturgia, más que gótica, más que muzárabe, se llama *isidoriana*, aunque sus orígenes se remonten hasta los varones apostólicos. *Isidoriana* se llamó la letra de nuestros códices, hasta que los cluna-

(1) Menéndez Pelayo. *Estudios de crítica literaria*, I, Madrid, 1883. *San Isidoro*, página 154.

(2) *Ibid.*, pág. 147.

cienses introdujeron la francesa. Con retazos del manto regio de San Isidoro se vistieron y arrearon todos los próceres de nuestra Iglesia. Los libros isidorianos fueron enseñanza asidua en los atrios episcopales y en los monasterios. San Braulio ordenó las *Etimologías*, Tajón imitó las *Sentencias*, San Ildefonso el torrente y la copia de *Sinónimos*, San Valerio las visiones alegóricas, San Julián todo. A San Isidoro invocaron los Sínodos toledanos. Por la fe y por la ciencia de San Isidoro, *beatus et lumen noster Isidorus*, como decía Alvaro Cordobés, escribieron y murieron heroicamente los muzárabes andaluces. Arroyuelos derivados de aquella inexhausta fuente son la escuela del Abad *Spera in Deo* y el Apologético del Abad Sansón. A San Isidoro falsifica en apoyo de su herética tesis el arzobispo Elipando, y con armas de la panoplia de San Isidoro, esgrimidas con dureza de brazo cántabro, trituran y deshacen sus errores nuestros grandes controversistas Heterio y San Beato de Liébana. Los historiadores de la Reconquista calcan servilmente las formas del Cronicón Isidoriano. Y finalmente aquella ciencia española, luz eminente de un siglo bárbaro, esparce sus rayos desde la cumbre del alto Pirineo sobre otro pueblo más inculto todavía; y la semilla isidoriana cultivada por Alcuino es árbol frondosísimo en la corte de Carlo Magno, y provoca allí una especie de renacimiento literario, cuya gloria se ha querido atribuir exclusiva e injustamente a los monjes de las escuelas irlandesas. Bien podemos envanecernos los españoles de contar entre nuestros esclarecidos ascendientes al egregio Doctor en quien se compendian todas las glorias de la edad visigótica, así como, llenos de entusiasmo ante su grandeza literaria, podemos repetir también aquel hermoso himno que en honor de San Isidoro entonó su discípulo San Braulio. «Tú diste luz a los anales de la patria, tú a la cronología, tú a los oficios eclesiásticos y a las costumbres públicas y domésticas, tú a la situación de las regiones y ciudades, tú, finalmente, a las cosas divinas y humanas.» (1).

Un hombre que pasó toda su vida entre códices y mamotretos, parece que debía ser seco y adusto, ensimismado, insensible a los latidos del corazón. Pues nada de eso. Precisamente una de las notas más simpáticas de la comunicación espiritual entre Isidoro y Braulio es el sello de ternura que en ella pusieron.

(1) MENÉNDEZ PELAYO. *Estudios de crítica literaria*, I, Madrid, 1883. *San Isidoro*, página 158.

En cierta ocasión escribe Isidoro a su amigo: «Ya que no puedo gozar de ti con los ojos de la carne, te gozaré a través de las palabras. Las cartas me proporcionarán el consuelo de saber que está bien aquél a quien tanto deseo abrazar. A mí me gustarían las dos cosas; pero, puesto que es imposible verte con los ojos del cuerpo, me regocijaré en tenerte presente con los del alma. Ruega por mí, pobre y miserable, porque sufro mucho espiritual y corporalmente.

Ayúdame en ambas enfermedades, pues de mí nada puedo; y no dejes de escribirme siempre que se ofrezca ocasión» (1).

Todavía es más tierna, si cabe, la siguiente carta: «A mi amadísimo y queridísimo hijo Braulio, Isidoro. ¡Queridísimo hijo! Al recibir las cartas de tu amigo, abrázalas con efusión como si fuera él mismo. El único consuelo que queda a los que están ausentes es abrazar y besar las cartas de aquél a quien se ama. En testimonio de cariño te envío un anillo y un pañuelo que han de servir de lazo a nuestra amistad. Pide por mí. ¡Ojalá te inspire Dios el que vengas a verme en vida, a fin de que alegres con tu presencia al que tanto has entristecido con tu ausencia! Te envío por medio del Arcipreste Maurencio el *Cuaderno de las Reglas*. En fin, dame noticias de tu salud, amantísimo dueño y queridísimo hijo» (2).

A esta carta responde Braulio: «A Isidoro, Señor mío, electo Obispo, el primero entre todos, Braulio, siervo inútil entre los Santos. ¡Oh piadoso dueño mío, el más ilustre entre los hombres! No he podido escribirte antes porque el agobio de mis culpas y la animosidad de otros me han quitado las ganas de todo, haciéndome completamente estéril. A ti acudo hoy como si despertara de un sueño, después de haber sido triturado con mil penas y angustias, con el cuerpo y el espíritu anodados, rogándote por Dios que no me abandones jamás. Bien sabe el Señor la pena que siento por llevar tanto tiempo sin verte. Pero espero en Aquél que es todo misericordia, que oirá las súplicas de este pobre y me concederá poderte abrazar... Dios te guarde muchos años para bien de tu Iglesia, y ojalá pueda yo gozar pronto de ti, luz ardiente e inextinguible» (3).

Un día llegó a Sevilla el correo en el preciso momento en que Isidoro había sido llamado por el Rey. Lo que le sucedió, lo cuenta el

(1) *Esp. Sagr.* tomo 30, pág. 318
(2) *Ibid.* pág. 320.
(2) *Ibid.*, pág. 320.

Santo a su amigo con una sencillez encantadora. «Verás, le dice, lo que me ha pasado por mis pecados. No he sido digno de leer tus letras, porque apenas recibí tu esquela, se presentó en mi aposento un criado del Rey, y se la dí a mi camarero. Fuí en seguida a ver al Príncipe con el deseo de terminar cuanto antes y volver a casa para leer tu carta y contestarla. Pero al tornar de Palacio, no sólo no encontré tu escrito, sino que hallé que con él habían desaparecido los regalos que me enviabas. Dios sólo sabe lo que lloré por no poder leer tu epístola. Por Dios, escríbeme en la primera ocasión que se ofrezca. No me dejes sin tus letras. Haz que reciba de nuevo lo que perdí por mis delitos. Ruega por mí. Te escribo de mi propio puño» (1).

Para concluir con esta idea, citaremos estos breves renglones llenos de ternura: «Braulio, escribe Isidoro, no te puedes figurar el ansia que tengo de ver tu rostro. ¡Oh si Dios me lo concediera antes de morir! Pídele mucho que satisfaga mis deseos y que nos junte a los dos en la eterna bienaventuranza. Ruega por mí, queridísimo dueño y hermano mío» (2).

Si no lo leyéramos con nuestros ojos nos parecería increíble que dos hombres engolfados en la ciencia y con las preocupaciones que lleva de suyo consigo el gobierno de la Iglesia, conservaran tan verdes y lozanos los sentimientos del alma y tuvieran tanta necesidad de darles algún alivio. Es que al corazón no se le puede matar, y late con la misma intensidad bajo la corteza ruda del campesino que en medio de las abstracciones del sabio.

* * *

Otro sentimiento muy particular a los visigodos fué el amor a la patria. El compendio de todo el cariño que por España sentían aquellos hombres está condensado en el admirable prólogo que San Isidoro puso a la *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. Dice así traducido al castellano:

»¡Oh España! Eres la más hermosa de todas las tierras que se extienden del Occidente a la India; tierra bendita y feliz en tus príncipes, madre de muchos pueblos. Eres la reina de todas las provincias. De ti reciben luz el Oriente y Occidente. Tú, honra y prez de todo el

(1) *Esp. Sagr.* tomo 30, pág. 322.
(2) *Ibid.*, pág. 327.

orbe; tú, la porción más ilustre del globo. En tu suelo florece con exuberancia la fecundidad gloriosa del pueblo gético.

»La pródiga naturaleza te ha dotado de toda clase de frutos. Eres rica en vacas, llena de fuerza, alegre en mieses. Te vistes con espigas, recibes sombra de olivos, te ciñes con vides. Eres florida en tus campos, frondosa en tus montes, llena de pesca en tus playas. No hay en el mundo región mejor situada. Ni te tuesta el ardor del sol estivo, ni te hiela el rigor del invierno, sino que, circundada por un ambiente templado, estás alimentada por blandos céfiros. Cuanto hay de fecundo en los campos, de precioso en los metales, de hermoso y útil en los animales, lo produces tú. Tus ríos no van en zaga a los más famosos del orbe. Ni Alfeo iguala tus caballos, ni Clitumno tus rebaños, aunque el sagrado Alfeo, coronado de olímpicas palmas, dirija por los espacios sus veloces cuadrigas, y aunque Clitumno inmolara antiguamente en víctimas capitolinas ingentes animales. No ambicionas los espesos bosques de Etruria, ni admiras los plantíos de palmas de Molorco, ni envidias los carros alados, confiada en tus corceles. Eres fecunda por tus ríos y amarilla por tus torrentes auríferos: fuente de hermosa raza caballar. Tus vellones purpúreos dejan ruborizados a los de Tiro.

»Eres rica de hombres y piedras preciosas, abundante en gobernadores y hombres de Estado; tan opulenta en la educación de los príncipes, como bienaventurada en producirlos. Con razón puso en ti los ojos Roma, la cabeza del orbe; y aunque el valor romano, vencedor, se desposó contigo, al fin el floreciente pueblo de los Godos, después de haber alcanzado muchos trofeos, te arrebató y te amó, y goza de ti lleno de felicidad entre las regias ínfulas y en medio de abundantes riquezas» (1).

Estos párrafos tan exuberantes y que hoy nos parecen exagerados son una prueba palmaria del cariño que San Isidoro sentía por España. Aquí están inspirados los elogios que de España hace en el Prólogo de su *Chronicon Mundi* D. Lucas de Túy y aquellas alabanzas tan conocidas que el Rey Sabio estampó en su *Primera Crónica General*, que llevan por título: *Del loor de Espanna como es complida en todos bienes*. Sólo transcribiré lo que sigue, para que se vea la dependencia que los hermosos párrafos de Alfonso X tienen de los más concisos y no menos hermosos del arzobispo de Sevilla:

(1) MIGNE, *PL.* tomo 83, col. 1058.

«E a cada una tierra de las del mundo et a cada provincia honró Dios en sennas guisas, et dió su don; mas entre todas las tierras que él honró más, Espanna la del occidente fué; ca a esta abastó él de todas aquellas cosas que omne suel cobdiciar. Ca desde que los godos andidieron por las tierras de la una part et de la otra, provándolas por guerras et por batallas et conquiriendo muchos logares en las provincias de Asia et de Europa, assí como dixiemos, provando muchas moradas en cada logar et catando bien et escogiendo entre todas las tierras del más provechoso logar, fallaron que Espanna era el meior de todos, et muchol preciaron más que a ninguno de los otros, ca entre todas las tierras del mundo Espanna a una estremança de abondamiento et de bondad más que otra tierra ninguna. Demás es cerrada toda en derredor: dell un cabo de los montes Pirineos que llegan fasta la mar, de la otra parte del mar Occeano, de la otra del Tirreno. Demás es en esta Espanna la Gallia Góthica que es la provincia de Narbona dessouno con las cibdades Rodes, Albia et Beders, que en el tiempo de los godos pertenescíen a esta misma provincia. Otrossí en Affrica avíe una provincia sennora de diez cibdades que fue llamada Tingintana, que era so el sennorío de los godos assí como todas estas otras. Pues esta Espanna que dezimos tal es como el parayso de Dios, ca riega se con cinco ríos cabdales que son Ebro, Duero, Taio, Guadalquivil, Guadiana; e cada uno dellos tiene entre sí et ell otro grandes montannas et tierras; e los valles et los llanos son grandes et anchos, et por la bondad de la tierra et ell humor de los ríos lievan muchos fructos et son abondados. Espanna la mayor parte della se riega de arroyos et de fuentes, et nunqual minguan poços cada logar o los a mester. Espanna es abondada de miesses, deleytosa de fructas, viciosa de pescados, sabrosa de leche et de todas las cosas que se della facen; lena de venados et de caça, cubierta de ganados, loçana de cavallos, provechosa de mulos, segura et bastida de castiellos, alegre por buenos vinos, ffolgada de abondamiento de pan; rica de metales, de plomo, de estanno, de argent vivo, de fierro, de arambre, de plata, de oro, de piedras preciosas, de toda manera de piedra mármol, de sales de mar et de salinas de tierra et de sal en pennas, et dotros mineros muchos: azul, almagra, greda, alumbre et otros muchos de quantos se fallan en otras tierras; briosa de sirgo et de quanto se face dél, dulce de miel et de açucar, alumbrada de cera, complida de olio, alegre de açafrán. Espanna

sobre todas es engennosa, atrevuda et mucho esforçada en lid, ligera en affan, leal al sennor, affincada en estudio, palaciana en palabra, complida de todo bien; non a tierra en el mundo que la semeie en abondança, nin se eguale ninguna a ella en fortalezas et pocas a en el mundo tan grandes como ella. Espanna sobre todas es adelantada en grandez et mas que todas preciada por lealdad. ¡Ay Espanna! non a lengua nin engenno que pueda contar tu bien. Sin los ríos cabdales que dixiemos de suso, muchos otros ay que en su cabo entran en la mar non perdiendo el nombre, que son otrossí ríos cabdales, assí como es Minno, que nasce et corre por Gallizia et entra en la mar; e deste río lieva nombre aquella provincia Minnea e muchos otros ríos que a en Gallizia et en Asturias et en Portogal et en ell Andaluzía et en Aragón et en Catalonna et en las otras partidas de Espanna que entran en su cabo en el mar. Otrossí Alvarrezén et Segura que nascen en essa misma sierra de Segura, que es en la provincia de Toledo, et entran en el mar Tirreno, et Mondego en Portogal que non son nombrados aquí. Pues este regno tan noble, tan rico, tan poderoso, tan onrrado, fué derramado et astragado en una arremessa por desabenencia de los de la tierra que tornaron sus espadas en sí mismos unos contra otros, assí como si les minguassen enemigos; et perdieron y todos, ca todas las cibdades de Espanna fueron pressas de los moros et crebantadas et destroydas de mano de sus enemigos» (1).

Un cotejo, aunque sea superficial, de estos párrafos con los de San Isidoro convencerá a cualquiera de que el Rey Sabio no hizo más que glosar y en muchas partes copiar al gran arzobispo de Sevilla.

Los testimonios hasta el presente aducidos demuestran que los dos centros principales de la cultura visigoda fueron Sevilla y Zaragoza. Pero tampoco se quedaron inactivas las otras ciudades. San Quirico, obispo de Barcelona, pide a Tajón sus libros de las Sentencias (2) y a San Ildefonso una exposición mística del Antiguo Testamento (3); y este arzobispo de Toledo saca a luz su hermoso tra-

(1) *Primera Crónica General o sea Estoria de Espanna que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289;* publicada por Ramón Menéndez Pidal. Tomo I. Texto. Madrid, 1906, pág. 310 (Nueva Biblioteca de Autores Españoles).

(2) *Esp. Sagr.* tomo XXIX², pag. 137; tomo XXXI, pag. 171.

(3) *Ibid,* tomo XXIX², pag. 442.

tado sobre la Virginidad de María, un trabajo profundo sobre el Bautismo y, siguiendo las huellas de San Isidoro, prosigue la historia literaria en sus *Varones ilustres*. A la misma ciudad perteneció San Eugenio, célebre por sus epigramas y epitafios, y por haber arreglado a ruegos del Rey Chindasvinto el Hexamerón de Draconcio (1); y San Julián, que a petición del Rey Ervigio escribió la Demostración de la Sexta Edad y el *Pronóstico del siglo futuro* para el obispo Idalio, de Barcelona (2).

La formación literaria de todos estos varones era principalmente eclesiástica, pero tampoco desconocieron, como sus antepasados, los clásicos latinos, a los que citan en distintas ocasiones.

Por este mismo tiempo vivía en las escarpadas cordilleras cantábricas San Valerio, que escribió la vida de San Fructuoso, varios tratados para los monjes y una preciosa carta a sus hermanos del Vierzo, en que les da noticia de la vida de la virgen gallega Eteria, que realizó un viaje a los Santos Lugares y de la que hemos hablado al principio (3). En su retiro logró formar una biblioteca abundante, que le fué arrebatada por un falso hermano, lamentándolo él amargamente, contando en cambio con gran satisfacción la fidelidad de otro llamado Máximo, al que califica de *librorum Scriptor* (4). De San Fructuoso dice el mismo San Valerio, que habiendo emprendido con otros compañeros una de sus acostumbradas excursiones a la Provincia Bética, para implantar allí el monaquismo, entre los pocos enseres que formaban su hatillo de viaje, los más preciosos eran los códices. Estos se los había dado a un niño que los llevaba en un caballo, pero al pasar un río, la corriente arrastró al caballo con los códices, que por fortuna pudieron ser recuperados (5).

Del clero visigodo salieron también la colección de Concilios Toledanos, que se nos conserva hoy en la doble redacción de *Epitome* e *Hispana* (6), La Liturgia visigoda, tan ampulosa y exuberante, de

---

(1) *SS. Patrum Toletanorum quotquot extant opera.* Tomus Primus (ed., Lorenzana) Matriti, 1782 pág. 19...

(2) *Ibid.* Tomus Secundus, Matriti, 1785, pág. 3...

(3) García Villada, S. J. *La lettre de Valèrius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria (Extrait des Analecta Bollandiana,* t. XXIX, Bruxelles, 1910.)

(4) *España Sagrada,* tomo 16, 1762, pág. 393.

(5) *Ibid.* tomo 15, 1759, pág. 458.

(6) Maassen Federico, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes.* Vol. I. Gratz, 1871, págs. 642-721.

la que se han publicado hasta el presente el Breviario (1), el Misal (2), el Oracional (3), el Leccionario o Liber Comicus (4), el Liber Ordinum (5), y el Liber Mozarabicus Sacramentorum (6), obras todas que hay que rehacer de nuevo críticamente, a excepción de las dos últimas; además aun está inédito el Antifonario, del que se guarda un precioso manuscrito en el Archivo de la Catedral de León, copiado por Arias el año 1069, sobre un códice del tiempo del Rey Wamba, del año 662 (7). En este tiempo finalmente se formó la escritura visigoda, derivada de la cursiva romana, que duró en España hasta que fué substituída por la francesa en el siglo XI.

Estos datos, aquí reunidos, son una prueba fehaciente del afán con que aquellos hombres trabajaron por conservar la cultura del mundo antiguo y ensancharla más y más en la medida de sus fuerzas. No sólo transcribieron las obras de los clásicos y autores eclesiásticos, sino que las aprovecharon en sus trabajos, procuraron además producir otras nuevas, y algunas de ellas, como las Etimologías de San Isidoro, sirvieron de texto a nacionales y extranjeros para aprender cuanto entonces se sabía. Podemos, por lo tanto, afirmar que el clero visigodo español ha contribuído, como pocos, a la conservación y propagación de la cultura literaria durante la Edad Media. Si por otra parte nos fijamos en aquel intercambio epistolar tan frecuente y tan lleno de noticias bibliográficas, deduciremos que ese amor a la ciencia no era una cosa forzada, sino algo espontáneo y como connatural a aquellos esclarecidos varones.

Z. García Villada.

---

(1) Ed. Lorenziana, Roma, 1775.
(2) Ed. Arévalo, Roma, 1804.
(3) Ed. Bianchini, 1731.
(4) Ed. Morin, París, 1893.
(5) Ed. Férotin, París, 1904.
(6) Ed. Férotin, París, 1912.
(7) García Villada, S. I. Catálogo de los códices y documentos de la Catedral de León.—Madrid, 1919, pág. 38, núm. 8.

PROYECTO DE REFORMA

DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LOS CENTROS DE ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

SEGUNDA PARTE

MÉTODO DIDÁCTICO Y EJERCICIOS PRÁCTICOS EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA

La crisis actual del método escolástico.—La necesidad de una reforma de la Facultad de Filosofía, en general se deja sentir más por lo que se refiere a los ejercicios escolásticos y método didáctico, que por razón de las materias que se enseñan. Primeramente, porque los defectos en el método didáctico escolástico son más transcendentales que las deficiencias que pueda haber en la extensión de las disciplinas que se enseñan; pues éstas inmediatamente no afectan más que a la instrucción, mientras que aquéllos van directamente contra la educación misma del futuro sacerdote. Además, la crisis aguda por la que pasó la Escolástica no afectó menos a sus doctrinas que a sus métodos didácticos, que con frecuencia fueron, aunque injustificadamente, objeto de mofa y escarnio por parte de los filósofos innovadores del renacimiento y de la falsa reforma, y más recientemente por parte de las modernas filosofías, que brotaron de la revolución cartesiana. Las acertadísimas direcciones dadas estos últimos tiempos por los Sumos Pontífices han logrado ya que sea un hecho consolador la restauración de la doctrina escolástica cuyo mejor representante es Santo Tomás de Aquino; y no hay duda que esta misma dirección ha de movernos, no solamente a volver a las doctrinas de los grandes escolásticos, sino también a los métodos didácticos por ellos empleados, sin omitir, con todo, cuanto pueda ofrecernos la Pedagogía moderna para perfeccionarlos, acomodándolos a las necesidades de nuestros días. Así ha sido reconocido en todos los centros

de enseñanza eclesiástica, en los cuales, por lo menos de alguna manera, se trata de retener el método didáctico escolástico; ya que, más o menos, en todos se celebran disputas escolásticas, que se conservan aun en los ejercicios de las oposiciones a cátedras o prebendas. Pero, ¿usamos el método didáctico escolástico tal como debería usarse? En los ejercicios escolásticos que están actualmente en uso, ¿no hay por ventura mucho de rutinario y de ficticio, que los asemeja más bien a una representación escénica de la disputa escolástica, que a una verdadera y seria disputa que merezca los honores de poderse proponer como un excelente método o ejercicio didáctico? Así lo afirman no pocos profesores a quienes hemos consultado sobre este particular; algunos de los cuales, además, opinan que sería preferible seguir las corrientes pedagógicas modernas, y dejarnos por completo de unos ejercicios pedagógicos que han pasado ya a la historia, y que, si en otros tiempos pudieron producir grandes resultados y formar los grandes filósofos y teólogos españoles que se llaman Victoria, Soto, Cano, Toledo, Suárez, Vázquez, Valencia..., hoy día no sirven para nada más que para incomunicarnos con los pensadores modernos, dando a la ciencia eclesiástica un carácter de atavismo que la hace en gran parte infructuosa para el mismo fin a que debe ordenarse, que es la salvación de las almas.

NECESIDAD DE REFORMAR EL MÉTODO.—No nos cabe la menor duda de que hay un fondo de verdad en esta manera de opinar, y que si hubiesen de continuar teniéndose los ejercicios escolásticos tal como ahora en muchas partes se tienen, valdría mil veces más suprimirlos en absoluto.

Pero el verdadero remedio, si no nos engañamos, no está en abandonar el método didáctico escolástico, que tan bien se adapta a las doctrinas escolásticas; sino en emplearlo como lo empleaban, no los escolásticos decadentes, sino los verdaderos escolásticos, sin perjuicio de completarlo, si necesario fuese, con aquellos ejercicios que fueren necesarios para lograr ponernos en contacto con los filósofos modernos, a fin de que nuestras doctrinas ejerzan en el pensamiento moderno la influencia que para bien de la Iglesia y de la sociedad están destinadas a ejercer.

DIVISIÓN DE ESTA PARTE DE NUESTRO ESTUDIO.—No nos proponemos hacer ahora un análisis crítico de la manera de proceder que generalmente se observa en la enseñanza de la Filosofía. Creemos que será

mucho más fructuoso proponer aquí lo que los ejercicios escolásticos deben ser según la tradición, que investigaremos en las fuentes que al principio de este trabajo hemos mencionado. Y para proceder por orden, reduciremos a cinco los siete ejercicios graduados que para la Facultad de Teología proponía el insigne profesor español de la Universidad de París y célebre escriturista, P. Maldonado (1). En ellos creemos ver compendiado y resumido lo esencial de la didáctica escolástica; y por esto los tomamos como puntos de referencia de lo que vamos a exponer. Los cinco ejercicios mencionados son los siguientes: 1.°, oír la explicación; 2.°, repetirla; 3.°, disputar; 4.°, explicar; 5.°, escribir. De cada uno de ellos diremos por separado en otros tantos párrafos.

I.—PRIMER EJERCICIO: OIR AL PROFESOR

Importancia de la explicación oral.—Entre todos los medios didácticos, el primero, así en orden como en eficacia, es sin duda alguna la explicación oral del maestro. Suárez en la *Metafísica* (2), comentando a Aristóteles establece una comparación entre la vista y el oído desde el punto de vista didáctico, en la que hace resaltar la importancia del oído para la enseñanza (3).

Tanta es en la enseñanza la eficacia de la viva voz del maestro y el ejercicio de oírla por parte del discípulo, que el mismo Suárez, algo más adelante, llama al oído, «sensum disciplinae», el sentido de la enseñanza por antonomasia. Es pues de suma importancia todo lo que tienda a perfeccionar la manera de explicar y la manera de oír la explicación dentro del método didáctico.

---

(1) *Monumenta Paedagogica*, S. J., pág. 866.

(2) (Disp. I, Sec. VI).

(3) «Notandum est, dice, duos esse modos adquirendi scientiam, scilicet, disciplinam et inventionem. Ad priorem modum utilissimus est auditus, ut per se constat, quia voces sunt signa conceptuum, solus autem auditus voces percipit... etiam visus plurimum deservit ad disciplinam, nam etiam scripturae sunt signa conceptuum et illae percipiuntur visu. Est tamen discrimen quod tota fere utilitas scripturae potest etiam auditu percipi, non tamen e converso: ea enim energia, vis ac claritas quae est in voce ad exprimendos proprios conceptus, non potest scriptura sola aut visu suppleri: unde legimus nonnullos carentes visu fuisse doctissimos, partim auditis solis scriptis aliorum, partim etiam explicationibus, seu doctrinis viva voce sibi propositis; quod vero aliquis omnino surdus evaserit doctissimus, me legisse non memini, et vix id fieri posse existimo.»

CUESTIONES DE LAS QUE PRESCINDIMOS.—Muchas son las cuestiones que acerca de esto se nos ofrecen, de sumo interés pedagógico, referentes a las propiedades que ha de tener una buena explicación, al valor de los varios métodos o clases de explicación oral; a las ventajas o inconvenientes del método exegético preferentemente usado por los antiguos que comentaban a Aristóteles, y del método expositivo y esquemático que toma como base un libro de texto, según lo hacen generalmente los modernos.

Asimismo mucho habría de decirse acerca de las cualidades que deberían reunir los textos de las diversas materias, y sobre los defectos que se observan en no pocos de los que se emplean en nuestros días. Prescindiremos con todo aquí de todas estas cuestiones, las cuales, aunque son muy dignas de consideración por parte del que proponga perfeccionarse en la enseñanza de la Filosofía, mas no son peculiares de esta ciencia, y pueden verse más o menos bien tratadas en las obras de Didáctica general. No podemos, con todo, dejar de mencionar aquí, porque lo tenemos por esencial a la enseñanza, lo que a toda costa y sea cual fuere el método que adopte, ha de procurar lograr el maestro del discípulo, es a saber, que éste de tal manera se interese por las explicaciones y la dirección que se le da en la adquisición de la ciencia por vía de enseñanza, que coopere con todas sus fuerzas e iniciativas a las direcciones de aquél. El interés, no solo extrínseco, sino también intrínseco, por las materias que se enseñan, sobre todo cuando se trata de unos estudios tan difíciles como los de Filosofía, es indispensable para lograr el fin de la enseñanza; y uno de los medios principales para lograrlo es la explicación misma del maestro, que con ella ha de demostrar prácticamente al discípulo que, sin las explicaciones y direcciones que se le dan, de ninguna manera, o a lo más con mucho más trabajo y dificultad, podría llegar a aprender lo que estudia. Para lo cual, es evidente que la dirección del maestro no ha de consistir en señalar al discípulo unas líneas del texto para que se les aprenda de memoria y las decore luego en la clase, lo cual sería un abuso intolerable y el más antipedagógico de todos los memorismos; ni tampoco en hacer solamente una paráfrasis literal o gramatical del texto de Filosofía explicándolo como debería explicarse en los estudios de letras un pasaje de Cicerón o de Ovidio. El maestro no debería jamás perder de vista la admirable doctrina pedagógica que Santo Tomás expone en la Cuestión 117, Artículo 1.° de la Primera parte de la Suma Teológica, en donde se ve claramente la manera cómo el maestro puede ayudar al discípulo, y cómo el discípulo ha de cooperar a la acción del maestro, por ser la acción de aprender una operación vital e inmanente. Nos concretaremos, pues, a tratar del ejercicio del discípulo por lo que se refiere a la explicación, y de cómo ha de proceder éste según el método escolástico.

ACTITUD DEL DISCÍPULO RESPECTO DE LA EXPLICACIÓN.—En ninguna

parte encuentro mejor y más concisamente indicado lo que se refiere al ejercicio del discípulo, por lo que se refiere a la explicación, que en el Capítulo VI de la Parte IV de las Constituciones de la Compañía de Jesús, en el que San Ignacio trata expresamente de «Cómo se aprovecharán (los estudiantes) para bien aprender las dichas facultades», de las que ha hablado en el capítulo precedente y entre las cuales se pone la Filosofía: «Los estudiantes, dice (n. 8), sean continuos en el ir a las lecciones y diligentes en el proveerlas, y después de oídas en el repetirlas, y demandar lo que no entienden y anotar lo que conviene para suplir la memoria para adelante». Dejando aparte lo que se refiere al ejercicio de repetir, del que trataremos a continuación, y prescindiendo de lo que se refiere a la asiduidad en asistir a clase, en lo que nada hay que decir, reparemos solamente en las otras dos prescripciones relativas a la explicación, las cuales, a pesar de ser tan importantes, tal vez en la práctica se tienen algo descuidadas. En efecto, sucede no pocas veces que el estudiante va a oír al profesor por pura ceremonia o por cumplir solamente con su obligación, sin el menor interés pedagógico, por estar íntimamente persuadido de que, cuando le convenga, encontrará en el texto todo lo que necesite para salir del apuro de los exámenes aunque no atienda a la explicación. Esa pasividad del discípulo es uno de los más grandes obstáculos de la enseñanza. Para evitarla, y al mismo tiempo, para que el discípulo enfoque su atención hacia los puntos más difíciles de lo que se va a explicar, prescribe San Ignacio, siguiendo la tradición escolástica, que el discípulo prelea el texto que va a ser objeto de la explicación del maestro. Es increíble lo que esta sencilla práctica ayuda para orientar la actividad del discípulo en la clase, y en qué grado excita su interés por la explicación; pues ésta se convierte para él en una solución de dificultades que él por sí solo no había acertado a resolver, con lo que llega a sentir la satisfacción que tiene el investigador cuando da con la solución de un problema. Este mismo ejercicio tiene la ventaja inmensa de educar el entendimiento del discípulo, pues fácilmente cae en la cuenta de las causas que le habían inducido a interpretar menos exactamente las indicaciones del texto. Y si, al preleerlo, le ocurren nuevas razones para confirmar lo que en él se dice, o ve por sí mismo las relaciones que la materia de que se trata tiene con otras materias vistas; al verlas confirmadas por las explicaciones del profesor, no puede menos de entusiasmarse con

el estudio, por difícil que éste sea. Este ejercicio, además, hará que surjan en la mente del discípulo dificultades positivas en contra de lo que se le dice, dando así lugar al otro ejercicio, que es el de anotarlas brevemente para preguntárselas al profesor. Qué sea lo que en clase debe el discípulo escribir brevemente, lo diremos mejor más adelante, cuando tratemos del ejercicio de escribir. Lo que se refiere a este primer ejercicio de escuchar, es el proponer al profesor, aun en la misma clase, terminada la explicación, las dificultades que le hubieren ocurrido, lo cual será también provechoso para los demás condiscípulos. Es menester en los estudios de Filosofía no obligar al discípulo a hacer continuos actos de fe humana, jurando por la autoridad del maestro. Dentro de los límites de la docilidad disciplinar y de la cortesía cristiana, es menester que el estudiante de Filosofía se mantenga en una actitud crítica, que le lleve a no admitir lo que se le explica solamente porque en el texto está escrito o porque el maestro lo haya dicho; sino por la fuerza y convicción de la razón, según el grado de certeza o probabilidad que cada proposición reclama, sin pretender ver más que lo que hay, ni contentarse con menos. El profesor que llevase a mal que los discípulos le propusiesen dificultades sin faltar a lo que exige el respeto a la autoridad, y lo interpretase como un acto de insubordinación o indisciplina, obraría de la manera más a propósito para impedir el interés y actividad, de la que venimos hablando, y estaría muy lejos de seguir el método didáctico de los escolásticos. En Filosofía es menester que el profesor esté siempre dispuesto a dar razón de las doctrinas que explica, y a resolver las dificultades que se le proponen contra sus aserciones: tarea por lo demás sumamente fácil para un profesor que estudia y se prepara, no contentándose con leer materialmente el texto que explica.

Lo dicho hasta aquí acerca de este primer ejercicio escolástico, que consiste en oír debidamente las explicaciones orales del profesor, puede resumirse en la siguiente

Conclusión 7.ª—*Para mejor fomentar el interés y la actividad del discípulo en el ejercicio escolástico de oír las explicaciones, conviene: 1) que éstas no sean simple repetición o comentario literal del texto; 2) que el discípulo prelea la parte del texto que el profesor va a explicar; 3) que el profesor dé al discípulo todas las facilidades para que le proponga las dudas y las dificultades que se le ofrezcan*

en lo por él explicado, resolviéndoselas satisfactoriamente, y según el grado de certeza de las proposiciones que se defienden lo permita.

II.—SEGUNDO EJERCICIO: REPETIR LA EXPLICACIÓN OÍDA

Omisión de este ejercicio en los tiempos modernos.—En la actualidad, el ejercicio pedagógico de repetir la explicación del maestro es en gran parte omitido, sobre todo en las Facultades mayores y Centros universitarios, a pesar de ser éste uno de los ejercicios más fructuosos de la Didáctica escolástica. La razón de ello está en que el maestro moderno se muestra más solícito de los progresos de la ciencia que del adelantamiento individual de sus discípulos; mientras que el maestro escolástico antiguo, por el contrario, se esforzaba más bien, por todos los medios posibles, para que el discípulo hiciese suya la ciencia que le enseñaba, exigiéndole con frecuencia cuenta de sus progresos. El profesor moderno cree haber cumplido con su deber después de haber expuesto a sus discípulos en forma de discurso académico los métodos, las conclusiones y los adelantos más recientes de la ciencia que explica; mientras que el maestro antiguo, después de haber hecho con toda la claridad y precisión posibles su explicación, tenía la convicción de que le faltaba todavía mucho que hacer para la completa formación de sus discípulos, sujetándoles, además, a una serie de ejercicios metódicamente graduados, que pueden en general llamarse repeticiones.

Ventajas pedagógicas de la repetición.—La manera de proceder del catedrático moderno es, sin duda, más cómoda para él, y más a propósito para poder ostentar sus cualidades oratorias, si las tiene; pero no hay duda que, desde el punto de vista del fin que se propone la enseñanza, es muy inferior a la manera de proceder de los maestros antiguos y mucho menos ventajosa para los discípulos. El fin principal de la repetición es principalmente obtener que el discípulo viva, por decirlo así, la ciencia misma, conforme a la doctrina de Santo Tomás antes mencionada (pág. 373); y son ellas al mismo tiempo el medio más a propósito para que el profesor caiga en la cuenta de lo que necesita mayor explicación para luego completar lo dicho, teniendo cuidado particular de cada uno de sus dicípulos. Además, la

naturaleza del entendimiento humano es tal, que difícilmente, si no es en casos excepcionales, llega a la perfecta comprensión de lo que por primera vez se le propone, sobre todo al tratarse de materias tan abstrusas y remotas de la experiencia sensible, como son generalmente las que constituyen los estudios filosóficos.

Por todas estas razones, se comprende fácilmente el empeño con que así San Ignacio como el *Ratio Studiorum* recomiendan este ejercicio; y que, a pesar de que la costumbre moderna de enseñar estaba ya vigente en muchas partes desde el tiempo del renacimiento, esto no obstante, se decidiese a legislar sobre estudios, conforme al método escolástico antiguo.

Las repeticiones en las Constituciones y en el Ratio Studiorum. La importancia que da San Ignacio a las repeticiones se ve claramente por la insistencia con que las prescribe, diciendo que «Los estudiantes ...sean diligentes» en prever las lecciones «y despues de oídas en el repetirlas» (P. IV, Cap. VI, n.° 8). Y que «acerca del repetir tenga el Rector cuidado que se haga en alguna hora cierta en las escuelas, o en casa, repitiendo uno y oyendo los otros, y proponiéndose las dificultades que ocurran, y recurriendo al maestro en lo que bien no saben resolver entre sí». (Ib. Dec. H.)

Esto dice en el capítulo sexto, en el que trata de «Cómo se aprovecharán para aprender las dichas facultades». Y en el XIII, en el que prescribe el «modo y orden» de tratarlas, de nuevo insiste en el ejercicio de repetir, diciendo que «Haya maestros diversos, según la capacidad y número de los oyentes, y que tengan cuenta con el aprovechamiento de cada uno de sus escolares, y les demanden la razón de sus lecciones, y se las hagan repetir» (L. c., n. 3). San Ignacio, pues, y con él toda la tradición pedagógica de la Compañía de Jesús, contenida en el *Ratio Studiorum* y en los documentos pedagógicos que le precedieron, entre la manera de explicar académica, que ya entonces comenzaba a usarse en Italia por influjo, sin duda, del renacimiento, y la forma antigua, opta decididamente por ésta última, como más conveniente al fin de la enseñanza, si bien permite, al arbitrio del Superior, el determinar si por ventura es conveniente como cosa extraordinaria, que haya también maestros que expliquen según el método académico: «Si sin los ordinarios maestros, que tienen particular cuenta con los oyentes, deba haber alguno o algunos que lean como lectores públicos de Filosofía o Matemáticas, u otra alguna Facultad, con más aparato que los lectores ordinarios, la prudencia, conforme a los lugares y personas con quienes se trata, lo determinará, mirando siempre la mayor edificación y servicio de Dios Nuestro Señor.» (Ib. Dec. C.)

Son notables para comprender el valor tradicional de lo prescrito

por San Ignacio, las palabras que el P. Jerónimo Nadal, el encargado por el Fundador de promulgar las Constituciones en Europa, escribe a propósito de la expresión «que lean como lectores públicos», en sus *Scholia in Constitutiones* (pág. 350). «More publicorum professorum, dice, qui in Academiis Italiae solent magno studiorum apparatu rhetoricen, et Aristotelem enarrare, et jus utrumque. Esset quidem haec praelectio utilis, sed animadvertendum est, et accurate quidem, ne Ratio Studiorum Parisiensis, quem nostris scholis fecimus familiarem, propterea remittatur, quae constanter est retinenda». Lo esencial, pues, lo imprescindible, es la manera de proceder tradicional de los estudios escolásticos; la manera de enseñar, vigente ya entonces en Italia, que es hoy la más extendida por todas partes, y la que ha prevalecido en los establecimientos no eclesiásticos, puede ser útil, con tal que de ella no se abuse y no perjudique a la forma tradicional.

Estribando, pues, en estos principios, las repeticiones prescritas ya por San Ignacio y por él descritas a grandes rasgos en el capítulo VI y en el XIII de la parte IV de las Constituciones, fueron concretadas y reglamentadas por el *Ratio estudiorum* (Regulae Praefecti studiorum et Professorum), y aun hoy se procede conforme a ellas en los Colegios Máximos y Universidades de la Compañía de Jesús, en las que se enseña Filosofía y Teología.

Distinción gradual de las varias repeticiones.—El describir por menudo la materialidad de los distintos ejercicios que designamos con el nombre general de repeticiones, nos obligaría a alargarnos en demasía. Nos contentaremos, pues, aquí solamente con hacer notar una particularidad de las mismas que creemos serles esencial, y consiste, si no nos engañamos, en la gradación metódica que presentan. Esa gradación pedagógica de los distintos ejercicios escolásticos, a los cuales conviene de alguna manera la denominación de repeticiones, es a un mismo tiempo lo que las hace fructuosas, y lo que evita el fastidio que de sí misma está expuesta a producir toda repetición. Podrá ponerse en tela de juicio si en nuestros tiempos conviene o no retener las repeticiones, haciéndolas como en otros tiempos, sin dejar el más insignificante de sus pormenores; pero dado que se restauren de cualquier manera que sea, si han de ser fructuosas, es menester que estén graduadas pedagógicamente, para lo cual servirá el haber reparado en qué consiste esa gradación que presentan las repeticiones escolásticas. Desde luego, de tal manera están dispuestas, que en ellas se observa una marcha ascendente y progresiva de menor a mayor dificultad, como es natural, partiendo desde las repeti-

ciones sencillas que tienen lugar inmediatamente después de la explicación del profesor, hasta los actos públicos y solemnes en los que se defienden conclusiones de todo un tratado o de toda la Filosofía. Prescindiendo de estas últimas, que son extraordinarias, y, naturalmente, no pueden tenerse siempre, ni por todos los discípulos, repararemos solamente en las ordinarias, que se reducen a cuatro enteramente distintas entre sí por razón del tiempo, de la materia, de la forma o solemnidad y de las personas. Diremos algo de cada una de ellas en general.

La primera repetición tenía lugar inmediatamente después de la explicación del profesor, en la misma clase. Divididos los discípulos en grupos, trataban de precisar lo que el profesor acababa de decir, y en caso de ofrecerse alguna duda acerca de ello, acudían al profesor, que sin presidir el ejercicio se quedaba algún tiempo en sitio accesible a los discípulos para poder ser preguntado. El tiempo de esta repetición no pasaba de un cuarto de hora; y este ejercicio se hacía al día tantas veces cuantas eran las clases o explicaciones. La facilidad que ofrecen en nuestros días los libros de texto, sobre todo si están bien escritos, puede en gran parte, si no del todo, suplir este ejercicio, que no tenía otro fin inmediato que precisar lo que había dicho el profesor. Por lo tanto, en nuestros tiempos podría muy bien suprimirse este ejercicio, sobre todo si no se descuidan los demás, con el fin de abreviar y tener más tiempo para el estudio privado.

El segundo ejercicio es el de la repetición diaria, llamada también comúnmente círculo. Se tenía, generalmente, por espacio de una hora, presidiendo y dirigiendo el profesor. Difiere del anterior en que la materia presenta ya cierta unidad, y en que se echa mano ya de la disputa. Dos descripciones detalladas tenemos de este segundo ejercicio, que en el fondo coinciden, si bien el orden es distinto. Ambas formas parecen muy útiles, y podrían emplearse por el profesor según las circunstancias. La primera forma es la que en sus *Scholia* nos describe el P. Nadal, comentando el pasaje de las Constituciones en que se prescribe este ejercicio:

«Haec disputatio, dice, ita instituitur ut in quibus difficultatem sentiunt auditores, ea primum proponant praeceptori exponenda; deinde praeceptor interroget quae libeat; tum si qui velint argumentari, ut condiscipuli respondeant: ubi vero nihil occurreret vel proponendum, vel interrogandum, ibi inter se more solito poterunt disputare.»

Este mismo ejercicio tomó en el *Ratio* la siguiente forma (Reg. 12 professorum superiorum Facultatum): «Domi quoque quotidie, praeter sabbatha vacationes et dies festos, hora una designanda qua repetatur, ut ea ratione et ingenia magis exerceantur, et difficilia quae occurrent, magis elucidentur. Praemoneatur itaque unus aut alter ad repetendum memoriter, non plus quam per quadrantem; postea argumentetur unus item vel alter, totidem respondentibus; si quid vero temporis supersit, dubia proponantur. Ut autem supersit, Magister ar-

gumentandi formam severe tueatur, et cum novi nihil afferatur, praecidat argumentum.»

Como se ve, este ejercicio difiere del anterior en cuanto al tiempo, porque es diario, mientras que el anterior se tenía tantas veces cuantas eran las clases; aquél duraba un cuarto de hora; éste una hora. En cuanto a la materia, difieren, porque el anterior comprende la de una clase, mientras éste puede comprender la explicada en varias clases, formando cierta unidad. En cuanto a la forma, porque en éste, y no en aquél, aparece ya la disputa escolástica y el uso del silogismo. Y, por fin, en cuanto a las personas, porque en éste los discípulos no se dividen en grupos y están inmediatamente dirigidos por el preceptor, que se halla presente. Este ejercicio, en cuanto a la solemnidad, es todavía un ejercicio privado y familiar, y muchas veces no era presidido por el profesor, sino por algún ayudante o pasante, como aun hoy se hace en los distintos Colegios de Roma, que llevan sus discípulos a la Universidad Gregoriana.

El tercer ejercicio es la disputa semanal, que generalmente se tiene el sábado. Comprende más materia y más profundamente preparada; las tesis que se han de defender y los sujetos que han de intervenir en la disputa son señalados con la suficiente antelación; pero es todavía en cierta manera una disputa privada. Es algo de la clase, sí, y presidida necesariamente por el profesor; pero todavía es un ejercicio muy diferente de la cuarta repetición o disputa mensual, para la cual se dan las tesis que se han de defender con mucha más antelación, que suele ser la de un mes, imprimiéndose las conclusiones que se proponen en público, para que puedan acudir a la disputa e intervenir en ella también los otros profesores o cualesquiera doctores que lo tengan a bien. Es ya una disputa pública, que no se diferencia de los otros ejercicios extraordinarios más que por la extensión de la materia de que se trata y por otros pormenores accidentales que sirven para dar a éstos mayor solemnidad.

Como ha podido notarse, en todas estas repeticiones, exceptuando la primera, se echa mano de la disputa en forma escolástica, juntamente con la exposición y declaración de lo que se va a defender. La disputa, pues, propiamente no es un ejercicio enteramente distinto del ejercicio de repetir. Toda disputa escolástica, considerada como ejercicio didáctico, es también una repetición; pero no toda repetición importa necesariamente la disputa ya que por lo

menos en parte se hace por medio de la exposición. Tanto el ejercicio de disputar como el de exponer merecen ser tratados aparte, como lo haremos en los dos párrafos siguientes, después de concretar aquí el resultado de nuestro estudio sobre las repeticiones en general de la siguiente manera:

Conclusión 8.ª—*Son esenciales al método didáctico escolástico las repeticiones graduadas de la materia explicada; las cuales, por lo tanto, deberían de alguna manera restaurarse en los centros de enseñanza en que estén descuidadas o se hagan sólo rutinariamente.*

III.—TERCER EJERCICIO: DISPUTAR

La disputa en el método didáctico escolástico.—No creo haya nadie que ponga en duda que la disputa es un ejercicio eminentemente escolástico, y que de él usaron constantemente los grandes maestros de la Escolástica, no solamente en la manera de enseñar, sino también en los mismos libros que escribieron. Por esto no es de extrañar que en todas partes en que la restauración escolástica en cuanto a las doctrinas es seriamente aceptada, se adopte también en mayor o menor grado la disputa como ejercicio didáctico; y que en los libros de texto de los autores neoscolásticos de nuestros días se expongan detenidamente, por lo común, las reglas o maneras de proceder que han de observarse en las disputas según el método escolástico. Si, pues, se trata de perfeccionar los estudios de Filosofía, es imposible no reparar en este ejercicio esencial al método didáctico escolástico, no precisamente para introducirlo de nuevo, pues generalmente es por todos aceptado, sino para comprender mejor su extraordinaria importancia pedagógica, y perfeccionarlo, si por ventura se hiciese de una manera menos conveniente a la tradición escolástica.

La disputa escolástica en la tradición de la Compañía de Jesús.—Si estudiamos los documentos en los que se contiene la tradición escolástica de la Compañía de Jesús, ningún otro ejercicio encontramos más veces mencionado, ni más calurosamente recomendado, ni con más eficacia prescrito y defendido en todos tiempos de las impugnaciones de que ha sido objeto, que el ejercicio de disputar en las Facultades de Filosofía y Teología, considerado como método pedagógico y de formación intelectual. Así leemos en las Constituciones (Parte IV, Cap. XIII, n. 3) que San Ignacio prescribe a los profesores, especialmente a los de las Facultades superiores, que a sus discípulos

les «hagan disputar a menudo; para lo cual deberá haber días y horas deputadas, donde no solamente con sus condiscípulos, pero los que están algo más bajos disputen con los que están más adelante en lo que ellos alcanzan, y también al contrario los más provectos con los menos, condescendiendo a lo que tratan los menos provectos, y los Maestros unos con otros, siempre guardando la modestia que conviene y presidiendo quien ataje la contención y resuelva la doctrina». Y lo mismo prescribe a los estudiantes en el Cap. VI, n. 10, donde escribe: «Por la utilidad que hay en el ejercicio de disputar, especialmente para los que estudian Artes y Teología Escolástica, hállense los estudiantes en las disputaciones o círculos de las Escuelas que frecuentan, aunque no sean de la misma Compañía, procurando en doctrina juntamente con modestia señalarse, y es bien haya en el Colegio cada Domingo o algún otro día de la semana (si especial causa no lo impidiese), después de comer alguno de cada clase de Artistas y Teólogos, que será señalado por el Rector, que sustente algunas conclusiones, que en escrito pondrá el día antes en la tarde a la puerta de las escuelas, para que vengan a disputar, o a oir los que quisieren: y después que brevemente hayan probado sus conclusiones, argüirán los que quisieren de fuera y de dentro de Casa, presidiendo alguno que enderece los argumentantes, y resuelva, y saque en limpio la doctrina de lo que se trata, para utilidad de los que oyen, y dé señal de acabar a los que disputan, compartiendo el tiempo en manera que haya lugar a las disputaciones de todos.»

«Sin estas dos maneras de disputaciones dichas aun cada día debe alguna hora señalarse para que se dispute en los Colegios presidiendo alguno como se ha dicho, para que más se ejerciten los ingenios y se aclaren las cosas difíciles destas facultades a gloria de Dios Nuestro Señor.» (L. cit. n. 11).

Tanta es la insistencia con que San Ignacio inculca la necesidad del ejercicio de disputar para la formación en las Facultades mayores. Esto mismo se encuentra repetidamente en todos los documentos que precedieron al *Ratio Studiorum*, y en éste mismo, de los cuales para abreviar no citaremos más que unas palabras del que fué hombre tan eminente en ciencia como en santidad, el Beato Pedro Canisio, bajo cuya dirección se ordenaron los estudios de la Compañía en Alemania. Escribiendo al P. Leonardo Kessel, el año 1548, este hombre extraordinario, que como es sabido fué el martillo de los herejes de Alemania principalmente por su ciencia, después de aprobar lo que se hacía en el Colegio de Colonia, añade estas palabras que hacen a nuestro propósito: «Vellem hoc quoque vestris in usum verti, quemadmodum hic nostris, ut certo die cujusque hebdomadae disputaretur, non de Logica solum sed de Rethorica et caeteris quae audiuntur lectionibus. Estque maxime probandus fervor ille disputantium. Ad haec docendo, repetendo, ediscendo ea quae lecta forte sunt, operam frugifere suam collocabunt. Sic domesticis adjuti exercitationibus reliqua non difficiliter sane consequentur, et ad functiones publicas egregie, duce Christo, se comparabunt» (1).

(1) *Pachtler*, I, pág. 137.

Podríamos aquí fácilmente acumular multitud de testimonios, y citar un sin número de documentos, en los que se describe el modo de llevar a cabo estas disputas escolásticas. Estas prácticas y métodos quedaron codificados en el *Ratio Studiorum*, en varias de sus reglas, que por brevedad dejamos aquí de transcribir. Y esta legislación pedagógica ha sido en la Compañía retenida hasta los tiempos presentes, a pesar de las vicisitudes por que han pasado los estudios, y no obstante los progresos de la ciencia moderna. Nos contentaremos con aducir algunos decretos de Congregaciones recientes, en los que se urge el cumplimiento de lo prescrito por San Ignatio y el *Ratio Studiorum*, en los cuales puede verse el sentir de los pedagogos de la Compañía moderna acerca del ejercicio de disputar como medio didáctico en Filosofía y Teología.

Así, en el Decreto XIII de la Congregación XXI, tenida el año 1829, tiempo en que, como es sabido, los estudios escolásticos estaban en plena decadencia, leemos lo siguiente:

«*Enixe rogata est* Congregatio ut Theologiam scholasticam eliminari ne permitat, utque caveat, ne in Philosophia omittantur disputationes privatae et publicae, neque in disputationibus forma dialectica negligatur.—Qua in re una fuit omnium sententia: Theologiam scholasticam omnino retinendam esse, prout illa semper in Societate viguit et viget... Disputationes vero quod attinet, censuit Congregatio, negotium illud deferendum esse Patribus deputatis pro studiis; decrevit tamen hoc sartum tectum esse debere, ut disputationes fiant, atque in his forma servetur.»

Y en la Congregación XXII, celebrada el año 1853, anterior también a la restauración escolástica de León XIII, se insiste en lo mismo.

Así leemos en el Decreto XXXI: «Ad petitionem alteram de forma syllogistica deque lingua latina in superioribus classibus retinenda, responderunt PP. Deputati, non modo utramque retinendam, sed, si cubi in desuetudinem abierit, omni ope revocandam: quod PP. Congregati uno ore approbarunt.»

Por lo dicho puede, pues, fácilmente verse de qué manera en la Compañía se ha juzgado necesario, aun en los tiempos modernos el retener este ejercicio didáctico, tan propio del método escolástico.

Razones en favor de la disputa escolástica.—Muchas son las razones así de orden psicológico como de orden pedagógico, que nos ocurren para demostrar la necesidad de retener, aun en nuestros días, en todo su vigor este ejercicio escolástico, en los centros de enseñanza eclesiásticos, a pesar de haber sido completamente abandonado en los otros centros de enseñanza, y de ser mirado por algunos como algo completamente arcaico, anacrónico y desprovisto de toda utilidad e interés, como no sea el interés histórico. Nadie ha expuesto mejor estas razones que los Padres que escribieron el proyec-

to del *Ratio Studiorum;* y como se fundan principalmente en argumentos intrínsecos, estribando en la naturaleza misma del ejercicio de disputar y en la del entendimiento humano, esas razones tienen en nuestros días la misma fuerza que cuando se escribieron. Porque aunque las costumbres hayan evolucionado, y los tiempos actuales sean ciertamente muy distintos de los del siglo XVI en que se escribieron; pero el entendimiento humano es exactamente el mismo, y la necesidad de claridad y precisión se deja sentir aún más en nuestros días, en los que la confusión de las ideas y la ligereza en el pensar ha llegado a lo increíble.

Con el fin de abreviar, nos abstendremos de comentar aquí esas razones positivas en favor de la disputa escolástica, contentándonos con hacernos cargo de las principales objeciones que en contra de ella se proponen en nuestros días (1).

ALGUNOS REPAROS EN CONTRA DE LO DICHO.—En efecto, no es raro oír que en la disputa escolástica hecha como ha de hacerse, observando la forma silogística y las demás reglas que exponen muy bien algunos autores (2), los discípulos encuentran gran dificultad, y que ésta

---

(1) Esta apología de la disputa escolástica, a la cual nos referimos, podrá el lector verla íntegra en el tomo II, pág. 12, de la obra de *Pachtler* antes mencionada. Extractaremos, sin embargo, aquí algunos trozos más interesantes, por ser dicha obra de difícil adquisición.

«Conandum est, dicen, ut disputationes omnes, quarum fervor et dignitas jam concidisse videtur, pristinae restituantur auctoritati, cum hoc exercitationis genere *nihil sit utilius* ad capessendas superiores facultates. Videas non paucos in legendo, in scribendo, in compaginandis quae scripserunt, totos esse, disputationem vero fugere, negligere, otiosam existimare, habere tandem Theologiam non tam in memoria atque intelligentia, quam in libris papyraceis reconditam. Constitutiones vero nihil gravius commendant, quam disputationes earumque frequentiam et assiduitatem... Semper vero viri graves sibi persuaserunt addisci Philosophiam ac Theelogiam, non tam audiendo quam disputando. Illic enim certissimum fieri periculum *quantum quis intelligat* ea quae scribit aut docet; et *quanta sit firmitas privatarum cognitionum*, cum non raro quae splendescere videntur in cubiculo, sordeant in scholasticis concertationibus. Tunc etiam, dum ab adversario premimur, *cogimur omnes ingenii nervos intendere*, et pleraque tunc extundimus urgentibus aliis, quae in otio et umbra numquam venissent in mentem. *Audimus aliorum inventa*, quae aut lucem aliquam rebus dubiis afferunt, aut viam aperiunt ad aliquid aliud excogitandum, aut, si minus placent, perspectis adversarii effugiis et iis possunt occurrere facilius, et nostra firmius communire. *Observare possunt et auditores*, quid boni iste, quid ille Praeceptor afferat, exemplo doctorum *sese acuunt ad pugnam*, animadvertentes ubi claudicant argumenta; quae distinctiones oportunae sint; quomodo Praeceptoris doctrina subsistat. Tandem et gravisimorum virorum judicio et experimento comprobatur, *disputationem unam plus prodesse, quam lectiones multas.*»

(2) Cfr., por ejemplo, Pesch., *Institutiones logicales*, Tom. I, pág. 222 y sig.

puede ser parte para hacerles aborrecer los estudios de Filosofía. No negaremos que a los principios se experimente realmente esta dificultad. ¿Qué cosa hay que a los principios no sea dificultosa? Pero esta dificultad irá gradualmente desapareciendo, sobre todo si el profesor en sus explicaciones observa también la forma silogística y es riguroso en exigirla a sus discípulos en las disputas. Ciertamente esta dificultad no llegará a vencerse, si las disputas en forma escolástica se hacen nada más que de tarde en tarde, y si no se guarda en ellas la gradación que hemos indicado en el párrafo precedente. Si el primer ejercicio de disputar se guarda para un acto público revestido de mayor o menor solemnidad, y no han precedido las disputas graduadas que le han de preceder según el método escolástico; la disputa en forma escolástica, no solamente será difícil, sino completamente imposible, y no podrá realizarse de otra manera de como, por desgracia, muchas veces se hace, es a saber, aprendiéndose de memoria, el defendiente y el que ataca, las soluciones y los argumentos que se van a proponer, y aun ensayándolos antes, como se ensaya una representación dramática.

Mas esta manera de proceder nada tiene que ver con la verdadera disputa escolástica. Esta se verificará espontáneamente y sin dificultad, si los discípulos ya desde el comienzo de la Dialéctica se ejercitan prácticamente en proponer sus dudas en forma silogística, y si se sirven de la misma en las disputas privadas que han de preceder a los actos públicos. Esta dificultad, pues, no existe para el que observe íntegramente el método didáctico de los escolásticos; o si todavía se da, no dependerá precisamente de la dificultad del método, sino de la pobreza de ingenio del que la sienta. Cualquier alumno de mediano talento, convenientemente ejercitado, puede llegar a argumentar con soltura de las cosas que tiene bien estudiadas.

¿Pero vale la pena, se dirá, emplear tanto trabajo para lograr esta facilidad de argumentar guardando la forma silogística? ¿Los frutos pedagógicos y científicos que de ello pueden seguirse, compensan el trabajo arduo de esta manera de proceder? A esta pregunta no dudamos un momento en contestar decididamente que sí. Porque lo que más interesa a la formación del eclesiástico, es saber distinguir fácilmente la verdad del error, y el poder apreciar con exactitud el valor de lo que modernamente se opone en contra de las doctrinas tradicionales de nuestra Filosofía y de las verdades de la Religión. Pues

bien; a esto difícilmente llegará por otro medio que ejercitándose en la forma escolástica de argumentar; y si logra que ésta le sea familiar, con esto sólo tiene más que lo suficiente para obtener este fin primordial de su formación. ¡Cuántas veces las objeciones más formidables, a primera vista, contra las verdades de nuestra Filosofía y de nuestra Religión, se desvanecen como por encanto, con sólo analizarlas, poniéndolas en forma silogística! La falacia aparece al instante, y lo que parecía un baluarte inexpugnable, queda al momento reducido a un espantajo y a una fantasmagoría destituída de todo fundamento de razón. Es cosa sabida cuánto se abusa del uso de las metáforas en las ciencias, y cómo muchas veces el error se oculta y se defiende con juegos de imaginación. Pues bien, nada hay más a propósito para disipar esos fuegos fatuos de la fantasía y para derribar esos castillos en el aire, que la aplicación del método silogístico a la pretendida argumentación de los adversarios. No nos es posible detenernos aquí en demostrar estas aserciones, bajando a casos prácticos y aduciendo ejemplos concretos, que los encontraríamos sin ninguna dificultad apelando a la experiencia personal; ni tenemos tampoco tiempo para demostrar cómo desde los tiempos de la falsa reforma, hasta nuestros días, los ataques contra el método escolástico y el uso de la forma silogística en la enseñanza de la Filosofía y Teología, proceden principalmente del campo de la herejía y de la impiedad. Sería, pues, lamentable que los que estamos obligados a defender la verdad y la religión con los mejores medios que están a nuestro alcance, haciendo coro inconscientemente con nuestros enemigos, renunciásemos a esta arma poderosa, que bien manejada nos hace invencibles.

Podría alguien decir que la forma silogística ha sido impugnada por filósofos tan célebres y tan católicos como el insigne Balmes en *El Criterio*. A lo cual responderíamos que si Balmes critica la forma silogística es solamente considerándola como método de invención, y en ninguna manera como método de enseñanza o demostración, que es precisamente el sentido en que la defendemos. Balmes no impugna precisamente el uso del silogismo, sino el abuso, en lo que no podemos menos de estar conformes. La utilidad de la forma silogística, desde el punto de vista de la enseñanza y de la demostración, la ha reconocido por lo demás un filósofo no escolástico no menos célebre, como es Leibniz, cuyas palabras son la mejor defensa del método cuya eficacia ponderamos (1).

---

(1) «Con ocasión, dice, de una discusión matemática que tuve con un hombre muy sabio, experimenté lo siguiente. Ambos buscábamos la verdad, y nos habíamos escrito varias cartas con mucha cortesía, sí; pero no sin quejarnos uno del otro, culpando cada uno a su adversario de desnaturalizar, sin duda involuntariamente, el sentido y las palabras. Propuse entonces que empleásemos la forma silogística; consintió en ello mi adversario... A partir de este momento cesaron las quejas mutuas; y cada uno comprendió al otro, no sin gran provecho de entrambos. *Estoy persuadido de que si se procediese así con más frecuencia*, si los que disputan se enviasen mutuamente silogismos y prosilogismos, con las contestaciones en forma, por este medio se podría muchas veces, en las cuestiones científicas más importantes, llegar al fondo de las cosas y librarse de muchas imagina-

Pero al fin y al cabo, se dirá, por ventajas que ofrezca este método, tiene el gravísimo inconveniente de incomunicarnos con los sabios modernos que lo desconocen por completo, o prácticamente no saben usarlo; lo cual no puede menos de redundar en desdoro de la ciencia eclesiástica, o de aislarla al menos por completo del pensamiento científico contemporáneo. En realidad, para ponernos en contacto, como debemos según el fin de nuestros estudios y la misión de nuestro estado, con la ciencia moderna, no basta estar ejercitado en la disputa estrictamente escolástica. Pero esto no prueba que este ejercicio no sea en nuestros tiempos necesario o que se pueda prescindir de él sin grave inconveniente. Lo único que de esto se deduce es que este ejercicio no es suficiente para la completa formación del filosófo en nuestros días, el cual es menester que sepa exponer sus doctrinas y defenderlas brillantemente en forma más artística y literaria, así de palabra como por escrito. Por esto somos los primeros en reconocer que en la Facultad de Filosofía de los establecimientos de enseñanza eclesiástica, además de los tres ejercicios que hasta aquí hemos expuesto, es menester implantar los otros dos de los que vamos a tratar brevemente en las siguientes páginas. Mas antes concretemos y resumamos lo que acabamos de decir de la siguiente manera:

Conclusión 9.ª—*Una seria reforma de los estudios de Filosofía exige que se restablezca el uso de la disputa escolástica verdadera, en la que se observe estrictamente la forma silogística, y se proceda espontáneamente, prohibiéndose en absoluto las representaciones escénicas de la disputa escolástica, en las que el defendiente contesta de memoria a las dificultades que previamente se le han mostrado, y con las soluciones convenidas de antemano con el arguyente.*

IV.—CUARTO EJERCICIO: EXPLICAR O ENSEÑAR

Necesidad de este ejercicio.—Las repeticiones metódicas y ordenadas que anteriormente hemos descrito, y el ejercicio de disputar

---

ciones y sueños. Por la misma naturaleza del procedimiento, se evitarían las repeticiones, las exageraciones, las divergencias, las exposiciones incompletas, las reticencias, las omisiones involuntarias o voluntarias, los desórdenes, las malas inteligencias y las emociones nada agradables que de ello resultan.» (Lèttre à Wagner sur la Logique.)

en forma silogística, habrán formado en el discípulo el hábito de la ciencia, y le habrán hecho adquirir el don de la claridad, de la precisión y de la profundidad. El discípulo con estos ejercicios habrá llegado a vivir la ciencia. Pero esto no basta. Es menester, además, que la doctrina vivida y convertida, por decirlo así, en substancia propia, pueda también ser exteriorizada y comunicada en una forma conveniente y conforme al gusto y a las necesidades de la época en que vivimos; es menester saberla propagar y difundir en forma académica y literaria, a fin de que el sacerdote bien formado, no sea un pozo de ciencia solamente, sino una fuente abundosa que la derrame a raudales por doquiera, influyendo en el pensamiento científico moderno. Para esto, evidentemente, necesita poseer el arte de exponerla y defenderla, de palabra y por escrito; y a esto se ordena el presente ejercicio, así como también el siguiente. Para obtener este fin, mucho le habrán servido ya los ejercicios precedentes; pero además es menester un ejercicio particular por el que de una manera especial se perfeccione sobre este particular.

Academias o Seminarios.—Este ejercicio se hará de una manera especial en las Academias o Seminarios, formados por discípulos selectos y aventajados que trabajen bajo la dirección inmediata y especial del profesor. De estas Academias o Seminarios saldrán los futuros profesores, que en esa dirección inmediata y práctica de su profesor, encontrarán el mejor medio para formarse y aprender el arte difícil de enseñar; lográndose de esta manera que nadie suba a la cátedra como de improviso y sin la preparación conveniente, como, por desgracia, sucede no pocas veces, con grave detrimento de los estudios. En los Seminarios es donde podrán ensayarse en exponer en la lengua patria y en forma literaria y artística, las cuestiones y los problemas filosóficos de más actualidad; así como también en discutir sin guardar la forma escolástica, y según suele hacerse en nuestros tiempos en las Academias y en los mejores centros de cultura. En el Seminario podrán asimismo aprender, bajo la dirección inmediata y práctica del profesor, el arte no menos difícil de investigar y hacer progresar la ciencia. Para ello, propuesto un tema o problema de actualidad, los discípulos, juntamente con el profesor, se darán con ahinco a la investigación de una solución, aportando cada uno sus luces, sus iniciativas, y el resultado de sus investigaciones propias, para compararlas y discutirlas con las de los demás, hasta llegar a

una conclusión definitiva que represente un verdadero progreso para aquella parte de la ciencia de que se trata.

Las Bibliotecas y Laboratorios.—Mas para esto son necesarios, evidentemente, instrumentos de trabajo, como son los que proporcionan las Bibliotecas y los Laboratorios. Las Bibliotecas bien provistas de libros antiguos y modernos, así como también del número de revistas científicas y filosóficas que permitan seguir el movimiento actual y los progresos del pensamiento moderno. Y al lado de las Bibliotecas, que bien podrían llamarse Laboratorios de la parte especulativa de la Filosofía, conviene también que existan Laboratorios para la parte experimental de las Ciencias, en los que los discípulos que forman parte del Seminario puedan, bajo la dirección del profesor, hacer las investigaciones prácticas que requieran los distintos problemas de Filosofía natural, los cuales no podrán convenientemente resolverse sino a base de la experimentación, que únicamente puede hacerse en los Laboratorios de Física, de Química, de Biología y de Psicología experimental. El trabajo de Seminario es uno de los que más alientos infunden al discípulo, y no pocas veces sirve para decidir de la vocación científica de los hombres destinados a hacer progresar la ciencia. La superioridad que ha alcanzado estos últimos tiempos la ciencia alemana sobre la de otros países, es debida, sin duda, al interés y a la eficacia con que se llevan a cabo en las Universidades alemanas los cursos seminarísticos. Para perfeccionar, pues, los estudios de Filosofía, parece conveniente instituírlos según decimos en la siguiente

Conclusión 10.—*Es conveniente que en las Facultades de Filosofía se establezcan cursos seminarísticos o de investigación, en los que los discípulos se ejerciten de una manera especial en exponer literariamente la doctrina aprendida escolásticamente, así como también en la investigación bajo la dirección inmediata y práctica del profesor.*

V.—QUINTO EJERCICIO: ESCRIBIR

Importancia de este ejercicio para la formación.— En nuestros tiempos, en los que tanto se escribe y se publica, la importancia del arte de escribir, para el sacerdote, salta a la vista; ya que sin él se

verá muchas veces privado de un medio necesario y eficacísimo de influir en la sociedad, y por grande que sea su ciencia, no podrá servirse de ella como sería menester. En efecto, el escribir, no solamente da autoridad al autor, sino que le proporciona ocasión para alternar con los sabios de todo el mundo, y es, al mismo tiempo, el medio más eficaz, universal y poderoso para influir en el pensamiento de los demás hombres, no solamente de los contemporáneos, sino también de las generaciones venideras. Si no va acompañada del arte de escribir, la ciencia más profunda y el entendimiento más privilegiado quedan bien pronto relegados al olvido; y los tesoros de ciencia acumulados tal vez a fuerza de largos y pacientes estudios, si es que llegan a ser apreciados por un corto número de hombres, bajan infaliblemente al sepulcro con el sabio inédito, para quedarse allí con él para siempre sepultados.

Mas el arte de escribir no es solamente importante para los sabios geniales y extraordinarios, cuyas ideas deben pasar a la posteridad, sino en general para todo sacerdote medianamente instruído, que muchas veces convendrá que divulgue la ciencia y exponga por escrito sus ideas. Y si esto no, al menos el ejercicio de escribir es importante para todos desde el punto de vista pedagógico de la formación eclesiástica, ya que este ejercicio, el último de los que vamos comentando, es un complemento de los demás que acabamos de exponer: *Est enim stylus non minus addiscendi, quam dicendi magister.* El ejercitarse en escribir, ayuda tanto para enseñar como para aprender. Considerado, pues, bajo este punto de vista pedagógico o didáctico, el ejercicio de escribir, hay que recomendarlo a todos en el estudio de las Facultades de Filosofía y Teología.

En qué consiste, según la tradición, el ejercicio didáctico de escribir.—Evidentemente, este ejercicio no puede improvisarse en la Facultad de Filosofía. El estudiante que de alguna manera no se haya ejercitado anteriormente en escribir, al llegar a Filosofía encontrará gran dificultad en este ejercicio; y para que así no sea, es menester irse preparando ya desde los comienzos de la carrera eclesiástica. La causa principal de que en España tengamos entre el clero tan pocos escritores, no es tanto la falta de ciencia, cuanto la deficiencia en la formación literaria y humanística que debería hacerse durante los estudios de letras. Por esto no dudamos en afirmar, que si se quieren realmente perfeccionar los estudios de las Facultades mayores, es

menester comenzar por reformar los estudios de letras en muchos centros de enseñanza, en todos aquellos en que los discípulos al entrar en los estudios de Filosofía, no llegan a poder hablar, por lo menos correctamente y sin faltas de gramática el latín, y a escribir con soltura y correcto estilo en la lengua patria.

Dejando aparte este aspecto de la reforma, que no cae inmediatamente dentro de nuestro estudio, y para el cual podríamos invocar mil razones y testimonios de la tradición acudiendo al *Ratio studiorum* y a las Constituciones de la Compañía de Jesús, nos contentaremos con aducir aquí algunos de estos documentos, en los que veremos de qué manera el ejercicio de escribir debe ponerse por obra dentro de la Facultad de Filosofía, conforme a la tradición.

El ejercicio de escribir, comienza por las notas que hay que tomar ya en la clase durante las explicaciones del profesor y las sucesivas repeticiones, y se perfecciona y consuma en el estudio privado, del que sale la disertación filosófica y la monografía, que es el coronamiento de los estudios escolásticos, y puede servir como de tesis para el Doctorado. San Ignacio, aleccionado por la experiencia propia y la de sus compañeros, formados en las Universidades más célebres, y familiarizados con sus prácticas y métodos, escribe a este propósito en las Constituciones (Parte IV, Cap. VI, n. 8) lo siguiente:

«Los estudiantes... sean diligentes en... anotar lo que conviene para suplir la memoria para adelante». Y en la Declaración I, añade: «Los Superiores miren si será conveniente que los principiantes tengan libros de papel para escribir las lecciones, y anotar encima y al margen lo que conviene. Los más provectos en Humanidad y otras facultades, lleven papeles para anotar lo que oyen, o les ocurre, que sea notable; y después asentarán más digesta y ordenadamente en libros de papel lo que les ha de quedar para adelante.»

Lo mismo y con las mismas palabras se prescribe en las Reglas de los estudiantes en el *Ratio Studiorum*.

Podría alguien decir que este ejercicio de tomar notas en la clase no es necesario en nuestros días por la facilidad que ofrecen los libros de texto, los cuales, o no existían, o no abundaban tanto como ahora, en el tiempo en que estas reglas se escribieron. En realidad así sería, si el ejercicio de tomar notas en clase se ordenase únicamente a quedarse con lo substancial de la explicación del profesor, lo cual ha de estar contenido en el texto. Mas las notas que el discípulo ha de tomar en la clase no se ordenan precisamente a esto. No se trata de escribir la explicación al dictado como se hacía antiguamente por defecto de textos, o por una costumbre que por algún tiempo estuvo de moda, y que el *Ratio Studiorum* intentó desarraigar, o por lo menos metodizar (1); porque estas prescripciones de escribir, tienen lugar aun suponiendo el uso de un buen texto, y de hecho se dieron

(1) Cfr. *Ratio Studiorum* de 1856. De ratione ac modo praelegendi, d), (Pachtler, Tom. II, pág. 83); y el *Ratio Studiorum* definitivo (1599), Regulae communes omnibus professoribus Superiorum facultatum, Regula 9.ª, (Pachtler ib. pág. 288).

en la suposición de que como texto se empleaba en Teología la Suma de Santo Tomás u otro texto aun más perfecto si es que con el tiempo hubiese de existir (1).

Lo que el discípulo ha de escribir brevemente en la clase, se reduce, según las reglas y constituciones mencionadas, a breves notas para ayudar a la memoria, cuando luego en el estudio privado querrán «asentar más digesta y ordenadamente»..., lo que les ha de quedar para adelante. Y lo que en estas breves notas han de consignar sumariamente puede reducirse a tres cosas, es a saber: 1) las dificultades que les ocurran durante la explicación; 2) lo que oyen que sea notable y 3) lo que les ocurra que sea asimismo notable. En cuanto a lo primero, al discípulo que escuche atentamente al maestro y con aquel espíritu modestamente crítico de que anteriormente hemos hablado, no podrán menos de ocurrirle dificultades, o de tener alguna obscuridad respecto de la manera como el profesor ha justificado alguna de sus proposiciones, o acerca de la relación que la doctrina explicada puede tener con otras anteriormente vistas. Estas dificultades u obscuridades, pues, son las que ante todo debe el discípulo consignar en su cuaderno brevemente, para luego proponerlas al profesor, en pública clase o en privado; o bien para proponerlas a sus condiscípulos en las siguientes repeticiones o disputas. En cuanto a lo segundo, el discípulo tendrá con frecuencia ocasión de escribir algo con mucho fruto, si el maestro explica como debe. En efecto, al profesor que está plenamente en posesión de la materia que explica, no pueden menos de presentársele en la explicación nuevos puntos de vista, nuevas comparaciones o relaciones con lo anteriormente tratado, notas de erudición, etc., etc., que ni están, ni pueden estar en ningún texto por perfecto que sea, porque el texto en sí es una cosa muerta e inerte, y la explicación del profesor bien hecha es una cosa viva que no puede menos de ofrecer aspectos interesantes. Todo esto, pues, no puede menos de ofrecer al discípulo diligente abundante materia para sus notas. Lo mismo, y con mayor razón aún, podemos decir en cuanto a lo tercero, pues seguramente que con motivo de la explicación del profesor se le ofrecerán al discípulo nuevas maneras de ver, planes e iniciativas, que por ser propias no podrán menos de serle muy interesantes; las cuales, si brevemente son anotadas cuando ocurren, podrán después, al ser consideradas en el estudio privado, dar lugar a estudios más profundos, a disertaciones extensas y aun tal vez a planes científicos de primer orden que sean el comienzo de una vocación científica decidida.

Pero además, el discípulo debe también escribir en el estudio privado, del cual ha de poder disponer suficientemente, si los estudios han de ser fructuosos (2).

---

(1) Constitutiones, Pars IV, Cap. XIV. De los libros que se han de leer, n. 1, Dec. B.

(2) Las distintas maneras de ejercitarse en escribir durante el estudio privado las describe San Ignacio en las Constituciones. Así, después de haber prescrito (P. IV, Cap. VI, n. 14) que «los Artistas (Filósofos) y Teólogos especialmente, pero también los demás, deben tener estudio particular y quieto, para mejor y más largamente entender las cosas

EL EJERCICIO DE ESCRIBIR EN NUESTROS DÍAS.—Como habrá podido notarse por lo dicho hasta aquí, el ejercicio de escribir, lo mismo que las repeticiones, presenta una gradación admirable, que no puede menos de ir introduciendo poco a poco al discípulo en el dominio de la técnica, que como en todo arte requiere tiempo, constancia y trabajo metódico. Si presupuesta la formación suficiente en letras, se procediese de esta manera en las facultades de Filosofía de nuestros Seminarios, veríamos pronto surgir legiones de escritores que no podrían menos de influir poderosamente en el pensamiento moderno, propagando las doctrinas filosóficas escolásticas, en las que únicamente se encuentran las verdaderas soluciones de los problemas, tanto científicos como morales y sociales, que en nuestros días agitan a la humanidad. Claro está que a esto no podrán jamás llegar todos los alumnos, ni siquiera es esto conveniente. Pero sí lo es que abunden más que en la actualidad los filósofos escolásticos que sepan escribir; porque es este, como hemos dicho, el único medio para propagar las doctrinas indestructibles de nuestra «Philosophia perennis», y para acortar las distancias que muchas veces nos separan de los hombres de ciencia de nuestros días. Si nuestra Filosofía no influye más en la sociedad y está, por decirlo así, confinada dentro de los círculos ecle-

---

tratadas»; en la Decl. M, añade que en este tiempo «podrían también escribir lo que les paresciese para más ayudarse».

Esta prescripción de San Ignacio la expresa así la Regla 11 de los estudiantes en el *Ratio studiorum:* «Horis privato studio attributis qui superioribus facultatibus dant operam, domi relegant quae scripserunt in scholis eaque curent intelligere et intellecta sic examinent, ut ipsi sibi objiciant et quae objecerint solvant; quaeque nequeunt, annotent ad interrogandum vel disputandum».

Estas notas pueden todavía servir para el estudio más profundo en los Seminarios o Academias, o bien cuando, terminados los cursos, se prepare el discípulo para recibir los grados o para enseñar.

«Acabada alguna facultad, dice San Ignacio (Constitutiones, P. IV, Cap. VI, n. 16), será bien repasarla viendo algún autor o autores más del que la primera vez, con parescer del Rector y con el mesmo haciendo de lo que toca a la tal facultad un extracto más breve y digesto que eran los primeros escritos, que iba haciendo, cuando no tenía aquella inteligencia que después de acabados sus cursos».

Y son notables los pormenores a que baja San Ignacio en la Dec. acerca de la manera práctica de hacer estos escritos.

«Estos extractos, escribe, no es bien los hagan sino las personas de más doctrina, y claro ingenio y juicio: y los otros podrán ayudarse del trabajo de éstos, que aun sería bien los aprobase el maestro: los demás podrán ayudarse de las anotaciones del maestro y de las cosas notables que han colegido; y ayudará para el uso que tengan su índice en el margen y tabla de las materias que se tratan, para hallar con más facilidad lo que se busca.»

siásticos; es principalmente, no porque no tengamos hombres eminentes en toda clase de ciencias eclesiásticas, sino porque muchos de esos hombres no poseen la técnica del arte de escribir, por no haberse ejercitado en él durante el tiempo de su formación. Considerando las indicaciones que acabamos de hacer, creemos que se encontrará justificada la siguiente y última

Conclusión 11.—*El perfeccionamiento de los estudios de la Facultad de Filosofía de los centros de estudios eclesiásticos, requiere también que se fomente por todos los medios posibles el ejercicio de escribir, procediéndose según el método gradual que se observa en la tradición escolástica, hasta lograr que los alumnos más aventajados sean capaces de colaborar en la prensa científica para difundir las sanas doctrinas filosóficas escolásticas.*

Con esta conclusión damos fin a este estudio sobre el perfeccionamiento de la Facultad de Filosofía de los centros de estudios eclesiásticos; para el cual, reconocemos de buen grado que no basta reformar la Facultad de Filosofía, y que ni siquiera sería esto posible, si al mismo tiempo no se reformasen también los estudios de letras. La deficiencia en éstos es, sin duda, una de las más grandes dificultades que se oponen al serio perfeccionamiento de la Facultad de Filosofía. Asimismo es evidente que para esas reformas y perfeccionamientos es menester contar con personal, no solamente apto, sino también que sea constante. La práctica, bastante frecuente en nuestros días, de que los profesores vayan ascendiendo como por un escalafón desde las clases de gramática hasta las de Teología, y que aun ésta llegue a enseñarse como de paso para ulteriores ascensos, es útil para el profesor que quiere repasar las materias estudiadas ligeramente durante la carrera, pero es sumamente funesta para la recta formación de los discípulos y para el buen nombre y progreso de las ciencias eclesiásticas. En nuestros días, no puede ya procederse en esto como tal vez era posible en otros tiempos. Siendo tan vasto el campo de la ciencia, aun dentro de la carrera eclesiástica, resulta absolutamente necesaria una especialización prudente, dentro de la cultura general, principalmente para todo el que haya de dedicarse a la enseñanza.

La implantación de una reforma como la que acabamos de describir, se facilitaría en gran manera separando a los alumnos menos aprovechados, de los que son de más capacidad. La división de la ca-

rrera eclesiástica en dos: una ordinaria y general, y otra superior para los jóvenes de más talento y alientos, se impone en nuestros tiempos por muchos motivos; y entre ellos debe contarse el que sólo así será posible llegar en los estudios eclesiásticos a la perfección que hemos propuesto, la cual, ciertamente, no es para todos, sino solamente para aquellos que hayan de graduarse.

Hay en el clero español hombres de extraordinaria capacidad y de vastísimo saber; existen los elementos para hacer una gran reforma de los estudios; sólo falta un hombre de autoridad y de talento organizador que combine esos elementos y los funda en la unidad de un plan bien trazado; y lo que tal vez ahora parece imposible pasaría a ser en breve una hermosa realidad.

FERNANDO M.ª PALMÉS,

Profesor de Psicología en el Colegio Máximo de San Ignacio.

Barcelona, Sarriá.

EL P. JUAN DE MARIANA CONSIDERADO COMO TEÓLOGO

I

ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE MARIANA

El 16 de febrero de 1624 se cumplió el tercer centenario de la muerte del P. Juan de Mariana, que había nacido en 1536 en Talavera de la Reina, como él mismo lo significa en este exámetro.

Elbora mi genitrix, Complutum mystica nutrix.

En 1554, o sea a los dieciocho años de edad, vistió la sotana de la Compañía de Jesús. De un ingenio sobresaliente y de constante aplicación al estudio alcanzó tan grande eminencia en diversos ramos del saber humano, que con razón se le puede llamar un egregio polígrafo. Escriturario, teólogo, anticuario, economista, historiador, filósofo, literato, poeta, lingüista, todo lo fué aquél varón singular. Católicos y no católicos, nacionales y extranjeros, con bien distinto criterio, han tratado de él considerándole en alguno de su múltiples aspectos; no sabemos que nadie le haya estudiado particularmente como teólogo, y, por eso, vamos nosotros a presentarle bajo ese exclusivo concepto.

Mariana estudió la Teología en Alcalá: *Complutum mystica nutrix.* Sus padres, dice Andrade, le enviaron a la Universidad Complutense a estudiar ciencias mayores de Artes y Teología. En aquella época eran muchos los escolares universitarios que pedían entrar en la Compañía de Jesús; pero no se admitía sino a los de más granado talento; el joven talaverano logró ese privilegio. El noviciado lo tuvo en Simancas. En 1556 volvía a la escuela alcalaína a proseguir sus interrumpidos estudios. Según él nos dice, tuvo por maestros en la ciencia Sagrada al dominico Mancio de Corpus Christi y al jesuíta Alfonso Deza, «preclaro teólogo» (1). El celebérrimo P. Mancio desempeñó la cátedra de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá de 1551

(1) Joannis Marianae e Societate Iesu, Tractatus VII (Coloniae Agrippinae, 1609) páginas 422 y 423.

a 1564. Existían entonces en aquel emporio del saber, fuera de las cátedras de Biblia y Maestro de las Sentencias, tres cátedras magistrales de Teología según los métodos usados a la sazón: la de Santo Tomás, Escoto y Nominales, que regentaban tres maestros teólogos. Debíanse leer dos lecciones en cada una de ellas; una a la mañana y otra a la tarde; pero el catedrático de Nominales trocaba su lección vespertina desde Pascuas a San Lucas en la de Morales Éticos. Ordenaban los Estatutos universitarios que los estudiantes de Teología, por su antiguedad, defendiesen conclusiones cada semana, o a lo más, cada dos semanas; se aprobaban dichas conclusiones por el presidente del Acto en que se sustentaban y se fijaban en las puertas de la Capilla y refectorio veinticuatro horas antes que se disputasen.

El P. Alfonso Deza de la Compañía de Jesús comenzó a leer Teología en nuestro Colegio de Alcalá en 1559; y «fué cosa maravillosa, escribe Nieremberg, que habiendo sido antes muy escotista, luego, con la mudanza de vida, no se apartó un punto de Santo Tomás».

Lo que aprovechó Mariana en los estudios teológicos con tan esclarecidos maestros nos lo descubre el P. Andrade en la *Vida del P. Juan de Mariana* por estas palabras: «era cursado su aposento de sus condiscípulos como las aulas de sus maestros, viniendo unos y otros a consultar sus dudas y a pasar las lecciones, costumbre antigua del Colegio de pasar nuestros estudiantes a los seglares con igual fruto y edificación de todos, porque los discípulos se hacen maestros enseñando, y los seglares se aprovechan en letras y virtud con el trato de los religiosos y no pocos lo han sido por este medio; el cual acreditó mucho la ciencia del P. Mariana que, como descubrió tan aventajado caudal y tan grande talento para el Magisterio, empezó por mandado de los Superiores a presidir conclusiones, haciéndose maestro de sus condiscípulos. Fué el primero que subió en cátedra en aquel esclarecido Colegio que ha sido como una esfera de las ciencias, a donde han leído de los mayores y más sabios maestros que ha tenido la Compañía, siendo como el capitán de todos el P. Juan de Mariana en sus gloriosos principios.»

No es sorprendente que el P. Nadal, al visitar las casas jesuíticas de España, pusiera los ojos en él para mandarle a Roma; pues pretendía enviar a la Capital del Orbe Cristiano la flor y gala de los jesuítas españoles a fin de dar realce a los estudios del Colegio Romano.

II

MAGISTERIO TEOLÓGICO DE MARIANA

En el año 1561 llegó el jesuíta de Talavera, con otros varios compañeros, a la Ciudad Eterna. Desde el principio se resintió su salud con el clima inclemente de Roma; no obstante comenzó sin demora a explicar Escritura en el Colegio fundado por San Ignacio. Pronto cambió la Escritura por la Teología, o, al menos, dió un giro teológico a su primera clase; pues según un *Catálogo de Profesores de este Colegio* (romano) enseñó de 1562 a 1565 esta Ciencia Sagrada; y él mismo declara expresamente que leyó Teología «ego scholas theologicas explicabam» y cuenta por sus compañeros en la enseñanza teológica a los PP. Ledesma y Sa «collegas in scholis theologicis explicandis.»

¿Cómo lo hizo? El P. Astrain en su *Historia de la Compañía... en la Asistencia de España* indica que «a los principios de su magisterio no satisfizo del todo», y se apoya en una carta del P. Laínez a San Francisco de Borja, en que le ordena investigar la manera de explicar del talaverano, pues se le han quejado sobre ese punto. La querella provenía del P. Francisco de Toledo, el cual escribió al Padre General Laínez, residente en Trento, que quería ir a verse con él para informarle de que no satisfacía en la cátedra Mariana y de que sus discípulos no se aprovechaban. En 1562 disuade Laínez a Toledo de su viaje, le insinúa que no se meta en lo que no le pertenece; proponga lo que su conciencia crea y deje obrar a los Superiores; y encarga a Borja que se averigue la verdad, preguntando a los discípulos del jesuíta de Talavera.

¿Procedía con pureza de intención Toledo? Véase lo que escribía el P. Polanco, Secretario de Laínez al P. Madrid: «Se sospecha que nazca el deseo de Toledo de tener al Doctor Manuel (Sa) por lector de escolástica y no al Doctor Mariana por temor de atravesarse con él en el disputar: podríasele decir que no disputara con él; y si no quiere el Toledo hallarse en las disputaciones, que no se halle. Es grande embarazo este. Dios Nuestro Señor le ayude, que bien se ve que procede de la enfermedad de la cabeza, y de sus humores, y tanto peor

es de sanar. Conviene encomendarle mucho a Dios; que al apretarle, cosa fácil sería que le diese una vuelta el seso.»

Sin embargo el mismo Mariana confiesa de sí lo siguiente: Yo regentaba entonces las escuelas teológicas, «immatura quamvis aetate, neque eruditione firma». El Sr. Noguera traduce: «aunque joven en los años y en la ciencia». El P. Garzón vierte de este modo: «joven aún y sin el caudal de erudición requerida». Lo que parece significar Mariana es que no tenía dominio sobre la materia; pues en seguida añade: «así se hallaban nuestras cosas; en Italia no había ninguno de nuestra Orden que pudiera enseñarla; ahora oigo que hay innumerables y fácilmente lo creo» (1). La inseguridad del hijo de Talavera debió desaparecer presto, o no empecía a su magisterio. Existen testimonios irrecusables del grande aprecio, en que como profesor era tenido. Escribía Polanco ese mismo año de 1562: «Lee el hermano maestro Mariana a Santo Tomás, y el hermano Acosta casos de conciencia y el hermano Páez las controversias. Dan satisfacción, y con razón, porque era de lo granado de España». En 3 de septiembre de dicho año 1562 le decía el citado P. Polanco al P. Nadal: «El Doctor Madrid apuntaba de enviar a Páez para Alemania (como profesor de Teología) y a necesidad también dice se podrá enviar Mariana. Avise V. R. qué le parece del uno y del otro, porque al Mariana parece todavía le querrían allá (en Roma) retener, si no hay necesidad». En otra carta de 20 de septiembre de 1563 dirigida al P. Madrid, se expresaba en estos términos: «Ya se escribe al P. Francisco (de Borja) que por ahora se dejarán estar al Dr. Mariana y Maestro Benedicto (Perera), aunque serían muy buenos el uno y el otro (para enseñar Teología en París), si no hicieran mucha falta en Roma». En 1567 se intenta fundar el Colegio de Herbípoli para lo que se requiere un teólogo brillante; y en seguida se piensa o en Mariana o en Páez. En Sicilia, en París, se necesita un maestro excelente de Teología; y a ambas partes se destina al egregio talaverano.

Indudablemente Juan de Mariana descolló en Roma por sus dotes pedagógicas; pero ¿tuvo muchos discípulos? Andrade, a quien siguen Cirot y Noguera, atestigua que sólo de su Orden tuvo más de 200 oyentes y entre ellos a Belarmino; pero es una equivocación patente

(1) *Ioannis Marianae e Societate Iesu Scholia in Novum Testamentum* (Matriti, 1619). Praefatio.

de Andrade, que interpretó mal lo que afirma el teólogo de Talavera. No habla éste de discípulos, sino de los que vivían con él en el Colegio Romano; Belarmino residía aquí, mas nunca fué discípulo de Mariana. Con más acierto escribe Lampillas contra Tiraboschi, después de citar a Mariana, Sa y Ledesma: «Ellos fueron los maestros de los italianos..., no fueron solos los italianos los ilustrados por nuestros teólogos, sino toda la Europa, pues en aquellos tiempos estuvieron de oyentes de los maestros españoles en las Escuelas romanas varios jóvenes de 16 naciones distintas.»

Probando mal el temple de Roma al joven profesor, los Superiores le enviaron a Loreto, en donde estaba el 17 de octubre de 1565 como predicador y lector de casos de conciencia. No habían transcurrido sino unos meses cuando recibió una carta, fechada el 30 de marzo de 1566, en que su Superior le ofrece una de dos cosas; o partir para Milán, en donde el Virrey, Duque de Alburquerque, y el Gobernador del Castillo pedían un teólogo, o volver a Roma para sustituir en la cátedra de Teología al P. Páez. No nos consta su elección; sólo se sabe que estando en Florencia en 1567 se le ordenó tornar a Loreto con el cargo de superintendente de casos de conciencia y de todo el Colegio. No le duró mucho aquel destino. Queríase que en nuestro Seminario de Sicilia se estableciesen con buen pie los estudios teológicos; y por eso, dice Polanco, se envió allí a un teólogo muy docto, al P. Juan de Mariana. Acaecía esto en el otoño de 1567, aunque por justos respetos se difirió la inauguración de las cátedras teológicas hasta el año siguiente. Residiendo en Sicilia en 1568 se le designó por teólogo del Cardenal Farnesio para que le ayudase en las cosas del Sínodo y otras ocurrentes en la Isla.

Al año siguiente partía con dirección a París, en donde entró el 27 de diciembre de 1569. Iba a reemplazar al P. Maldonado que había pedido un año de descanso en su explicación de la Teología. «Según Prat, escribe el P. Astrain, enseñó Teología positiva; según Sachini, Sagrada Escritura; pero, como se desprende de una carta del mismo Mariana, lo que enseñaba era Teología escolástica como Maldonado: debían ser ambos los maestros de Prima y de Vísperas como vulgarmente se dice, y efectivamente lo fueron desde que en 1570 volvió a su Cátedra Maldonado». Más verosímil y fundado nos parece lo que asevera el P. Fouqueray en su reciente *Histoire de la Compagnie de Jésus en France:* «Comenzó sus lecciones en enero e interpretó los

libros del Génesis; en octubre de 1570 emprendió la explicación de la *Suma*. Esta era una novedad feliz, un progreso en la ciencia teológica.»

Excelsa gloria, a la verdad, en el magisterio de Mariana, que conviene dejarla como esculpida en mármoles y bronces. De esa innovación progresiva daba razón al P. Nadal en carta de 24 de octubre de 1571: «El modo de leer que tengo es seguir a Santo Tomás en cuestiones, doctrina y orden, declarando su doctrina toda. Es verdad que no me pongo a declarar su misma letra, aunque llevo el libro a la clase. La causa ha sido por no comenzar tan de rondón a mudar la manera que hasta aquí se ha tenido, y también porque en tan gran número por ventura no habrá 30 que tengan a Santo Tomás. Es verdad que con todo esto no dejo ni metafísica ni otra cosa, aunque no lo trato todo tan a la larga como en Roma; pero, en fin, procuro de acomodarme a lo que veo que es menester para introducir la Teología escolástica, de la cual no se podrá creer la falta que hay en París». Lo mismo testifica en el *Defensorio en favor de la Compañía:* «La doctrina de Santo Tomás la ha siempre profesado... la Compañía... y aun yo fuí en París el primero que me atreví a leerla en público.»

Juan de Mariana se grangeó en la capital de Francia la aureola de eminente maestro, como lo notifican sus contemporáneos. Everardo Mercuriano escribía desde París a San Francisco de Borja el 23 de octubre de 1570: «el P. Mariana conquistóse la opinión de hombre muy docto. Comienza a interpretar el Génesis.» Oliverio Manareo, visitador de la Provincia de Francia, en carta de 14 de octubre de 1570, al mismo P. General, decía: «Maestro Maldonado apenas podría tener mayor crédito del que tiene; maestro Mariana, aunque lo tenga menor, le sigue muy de cerca. Por lo que hace a la erudición, ambos son grandemente estimados.» Concuerda con esos dos padres el protestante Huberto Languet, agente del Duque de Sajonia, que comunicaba desde París a Camerario, el 26 de agosto de 1571, la siguiente noticia: «Los profesores (de Clermont) sobrepujan a todos los otros (de la ciudad de París) en reputación.»

Y más elocuentes y persuasivas que las palabras son los hechos. Ya Mariana, en la carta precitada, daba a entender al P. Nadal que el concurso de estudiantes a su aula era crecidísimo. Del P. Oliverio Manareo son estas palabras: «En cuanto al número de oyentes (de

Maldonado y Mariana) serán arriba de 500, esto es, todos los que pueden caber en la estancia dejando las puertas de par en par». Lo propio refiere la documentada *Historia* del P. Fouqueray: «Entre los tres mil oyentes que asistían asiduamente a las clases (del Colegio) 600 poco más o menos se agrupaban en derredor de la de Mariana. En confirmación de tan copioso concurso de oyentes relata el Licenciado Tejada una anécdota, que después han copiado muchos escritores: «Sucedió un día que uno de los que con más puntualidad y aprovechamiento frecuentaba la escuela de Mariana, llegase tan tarde que no pudo entrar en la aula; pero por no perder la lección, buscó con diligencia una escalera y arrimóla a una ventana, de donde podía oir y escribir lo que dictaba. Admirado Mariana de tal aplicación, se volvió a él, y como en tono de reprender su tardanza le dijo aquellas palabras del Evangelio: «Qui non intrat per ostium fur est et latro». «Utique—respondió con viveza el estudiante—ad furandam tuam doctrinam».

Generalmente los escritores suelen hacer un parangón de los dos grandes profesores de Teología española del Colegio de Clermont; por su brevedad y precisión alegaremos el juicio del P. Fouqueray: «Maldonado y Mariana poseían brillantes cualidades que les eran comunes; pero los matices distintos de su carácter y talento infundían a sus lecciones un sello propio e interés particular; sin perjudicarse, estos insignes maestros se completaban».

Trece años, dice el jesuíta de Talavera, que gastó explicando Teología en Roma, Sicilia y Francia; no es mucho tiempo; pero mucho fué lo que acreditó a su nación, mucho el fruto que produjo enseñando a multitud de estudiantes de diversos estados, y muchísimos los laureles que supo conquistarse en su magisterio. Contados profesores de Teología, fuera de su patria, podrán comparársele, o presentar una historia tan brillante y fecunda en espléndidos resultados.

III

ESCRITOS TEOLÓGICOS DE MARIANA

Las obras de Teología del insigne talaverano pueden distribuirse en dos géneros: impresas y manuscritas. Entre aquellas contaremos

tres: el Indice inquisitorial de Quiroga, el tratado de Lucas de Tuy contra los albigenses y el de la Muerte e Inmortalidad; en las dos primeras sudó no poco y en la última expuso varias teorías genuinamente teológicas. Las manuscritas son varias que vamos, desde luego, a exponer.

El P. Uriarte en su inédita *Biblioteca de los jesuítas pertenecientes a la antigua Asistencia española* las enumera en esta forma: 1. *Ioannis Marianae de Incarnatione Verbi Divini.* En folio de 235 hojas. Guardábase en el Colegio de París en tiempo de la expulsión de los jesuítas.—2. *In S. Thomam* (Commentaria), 1570-1572. Dos tomos en 4.° de 236 y 116 páginas respectivamente. Hallábanse en el Museo Plantiniano de Amberes.—3. *Tractatus de Invocatione Sanctorum.*—4. *Tractatus de cultu Imaginum.*

Fuera de los títulos no conocemos más de ellas, ni sabemos si todavía subsisten. De otro manuscrito que encierra algunas ideas teológicas podemos dar particulares noticias por haberlo examinado en uno de nuestros Archivos. Aludimos a las *Observaciones del P. Juan de Mariana* al libro *De ratione atque institutione studiorum* de la Compañía, impreso en Roma en 1586, y enviado a las provincias jesuíticas para su examen. A estos puntos principales se reducen las anotaciones hechas por tan ilustre maestro. En general, sobre las opiniones teológicas que no deben enseñarse en la Orden, desea que se proceda con mucho tiento y selección por la gravedad del asunto. En las otras recomienda que en casi todo se siga a Santo Tomás (ut sequerentur nostri fere S. Thomam) como lo ordenan las Constituciones, y no se requiere añadir otra cosa.

En particular hace algunas advertencias. ¿Qué inconveniente hay, dice, en que se sostenga que de nosotros depende la predestinación? Sobre todo si se tiene en cuenta que esto favorece al libre albedrío y amortigua las ansiedades de la conciencia. A lo que afirma el *Ratio* que es sentencia de Escoto, Ricardo... y de los modernos que el mismo cuerpo puede estar circunscriptive en diversos lugares y que lo prueban por la Escritura y Padres, opone esta pregunta: ¿De qué lugar de la Escritura consta que un cuerpo pueda existir circunscriptive en muchos sitios? Desagrádale que no se obligue a defender a los nuestros la proposición antiescotística de que sin el pecado de Adán el Hijo de Dios no hubiera encarnado. Asimismo pretende que no se sostengan las dos tesis que siguen: 1.ª que la hipóstasis divina

no pueda tomar o terminar el accidente o la materia prima 2.ª, que la humanidad terminada por su propia hipóstasis pueda de nuevo terminarse por el Verbo. Lo contrario se opondría a Santo Tomás, a quien es imposible interpretar de otra suerte sobre la existencia de la humanidad de Cristo, si no queremos que se rían de nosotros los doctos. No le parece tampoco bien que se fuerce en la Orden a enseñar esta conclusión: El Papa cuando responde directa, absoluta e indudablemente a lo que se le consulta no habla como persona privada sino *ex cathedra* y hace su decisión de fe. Sin contar con que tal conclusión contraría a la 8.ª (señalada en el *Ratio)* que juzga de precepto divino el que los Concilios y Pontífice antes de que definan en materia de fe y costumbres deben usar de investigaciones y entablar discusión, ¿qué puede responderse a las personas gravísimas que objetan haber con frecuencia errado los Papas en sus decretos, si se considera todo lo que contienen como definido?

IV

EL ÍNDICE DE QUIROGA

Al *Catálogo de libros que se prohiben* del Sr. Valdés, siguió el Indice del Sr. Quiroga, en el que conviene distinguir dos partes, como lo hizo el P. Uriarte, el Indice de libros prohibidos y el de expurgados. Por no distinguirlas atribuyeron el Sr. Menéndez y Pelayo y el Sr. Cejador que le copia, el mismo año de impresión, 1583, a ambas partes cuando cada una tiene distinto. El título de la parte prohibitiva es como sigue traducido al castellano: *Indice y Catálogo de libros prohibidos de nuevo editado por mandato del Ilmo. y Reverendísimo Sr. D. Gaspar de Quiroga, Cardenal Arzobispo Toledano y General Inquisidor en los reinos de las Españas. Con el Consejo del Supremo Senado de la Santa General Inquisición.* Madrid, en casa de Alfonso Gómez, impresor real, año 1583. El de la parte expurgatoria sólo se diferencia en algunas palabras y en la fecha: *Indice de libros expurgados editado por mandato...* año 1584. Son dos tomos en 4.°, el primero de 96 folios y el segundo de 194. Aquél en los preliminares contiene el edicto de Quiroga, al lector, reglas generales, y en el texto, libros que se prohiben en latín, ro-

mance, portugués, italiano, francés, flamenco, tudesco y los nombres de heresiarcas, renovadores, cabezas y capitanes de herejías. Los libros prohibidos en general son 1578; los castellanos 193; los portugueses 18; los italianos 71; los franceses 92 y los flamenco-tudescos 216; los nombres de heresiarcas citados 76. Este, o sea el expurgatorio, encierra en los preliminares el prólogo al lector, y en el texto 93 autores. La manera, con que se ejecuta el expurgo, es como sigue: «Alonso de Ulloa. De Alonso de Ulloa, en la vida del Emperador Carlos V, impresa en Venecia, año de 1573, fol. 243, *quítese desde las palabras* El Doctor Constantino &., *hasta* traduje en esta lengua, *así en la dicha impresión, como en cualquiera otra y en cualquiera lengua que el dicho libro se halle*».

Todos confiesan que intervino en la composición de estos Indices el P. Mariana. En dos artículos de sus *Anónimos y Seudónimos* demuestra el P. Uriarte que en esto no puede caber duda; pues el propio jesuíta talaverano, en el papel de sus servicios, escribe de esta suerte: «El Catálogo de los libros vedados y el Indice expurgatorio se hicieron en beneficio de estos reinos, en que yo trabajé tanto como el que más. Así tuve por mucho tiempo cuatro escribientes juntos ocupados en ayudarme.» El Sr. Noguera observa que Nicolás Antonio parece indicarle como único autor; pero que de las mismas frases del P. Mariana se infiere que hubo otros. Sin eso, en la licencia concedida a Mateo Vázquez, Secretario de S. M., de la Santa General Inquisición, para imprimirlo, se advierte que se le otorga tal gracia por lo mucho que se ha ocupado y trabajado en la ordenación del Catálogo. De todos modos puédese el P. Mariana comparar con el *que más* ha trabajado en su formación.

Y cierto que para tejerlo se exigen copiosos conocimientos teológicos y no escasa erudición; pues hay que revisar innumerables libros, saber en qué yerran contra la fe y sus sanos principios, conocer las opiniones probables, toleradas y peligrosas, para no arrojarse a proscribir sentencias patrocinadas por teólogos autorizados, o dar por buenas las que pueden ser fuente de perniciosos errores. Por eso se encomendaba la constitución del Indice a teólogos o canonistas de reconocida competencia, y antes de estamparlo se sometía a nuevos y rigurosos exámenes. Véase lo que se hizo en el presente, si creemos al edicto del Sr. Quiroga: «el cual Catálogo está impreso con acuerdo y deliberación de las Universidades de estos reinos y de

otras muchas personas doctas que para este efecto se consultaron».

No deja de ser curioso lo que Llorente escribe al hablar de los Indices de Quiroga: «En el siguiente de 1584 promulgó otro *Indice expurgatorio* ejecutado de su orden por Juan de Mariana, que sufrió persecuciones de sus hermanos jesuítas, por no haber sacado del *prohibitorio* la obra de San Francisco de Borja, y otros motivos.» (*Historia Crítica*, Barcelona, Montaner, I-270.) Según acostumbra, se explica aquí Llorente con bastante descuido. Sólo menciona al jesuíta historiador como ejecutor del Indice expurgatorio; ni una palabra profiere del autor del prohibitivo; y de repente nos presenta a aquél como vejado por sus hermanos a causa de no haber sacado del *Indice prohibitivo* la obra del Duque de Gandía. Pero ¿qué poder tenía para hacerlo? No la sacó, es verdad; pero se añaden dos cosas en el Indice que, *en cierta manera*, equivalen a sacarla. Lo primero, se permite su lectura en latín; y lo segundo, en el prólogo al lector «se advierte que cuando se hallaren en este Catálogo prohibidos algunos libros de varones de grande cristiandad y muy conocida en el mundo, cuales son Juan Roffense..., D. Francisco de Borja, Duque de Gandía..., no es porque los tales autores se hayan desviado de la Santa Sede Romana, ni de lo que ella nos ha enseñado y siempre enseña..., sino porque o son libros que falsamente se los han atribuído no siendo suyos, o por hallarse (en los que lo son) algunas palabras y sentencias ajenas, que con el mucho descuido de los impresores, o con el demasiado cuidado de los herejes se las han impuesto, o por no convenir que anden en lengua vulgar, o por contener cosas que, aunque los tales autores, píos y santos, las dijeron sencillamente y en el sano y católico sentido que reciben, la malicia de estos tiempos las hace ocasionadas para que los enemigos de la fe las puedan torcer al propósito de su dañada intención.» Por lo demás, Llorente calla la razón en que estriba para lanzar esa acusación contra los jesuítas, a quienes odia cordialmente, y no desperdicia ocasión de desacreditarlos.

No pasaremos en silencio las reproducciones del Expurgatorio hechas por los protestantes, pues reimprimieron una obra en parte de Mariana, y las diatribas contra sus autores le alcanzan de lleno. El señor Menéndez Pelayo menciona la edición de Samur en 1601. Un ejemplar de ella existe, afortunadamente, en la Biblioteca Nacional (2-60103). El título coincide con el descrito de Quiroga; únicamente se

añade: «según el ejemplar impreso en Madrid por Alfonso Gómez, impresor real, año 1584 (adorno) Samur, por Tomás Portau». Lleva un prólogo de mano protestante en que se lee: «Ecce Concilii Tridentini foetum... He aquí el parto del Concilio Tridentino, por el que se ordena que se censuren todos los libros de cualquier género literario. A este fin se delegan varones, en quienes se duda si se debe admirar más la impudencia que la erudición; los cuales no sólo condenan con catoniano rigor lo que no cuadra a la Iglesia romana, sino que lo adulteran con sus enmiendas. Apoderáronse los ingleses de un número del Expurgatorio de Quiroga en el saco de Cádiz, y es precisamente el que ahora se reproduce con escrupulosa fidelidad. En él se podrá observar que va tan lejos el desafuero de los censores que no sólo se atreven a ejercer su carnicería en los autores modernos y en los Padres, mas también en las Sagradas Letras, crimen supremo, y al fraude juntan la hipocresía.»

Otra vez estamparon los protestantes el Expurgatorio de Quiroga, aunque no completo. De las prensas de Strasburgo, y a expensas de Lázaro Zetzneri, salió en 1609 un volumen en dozavo de 521 páginas, que comprendía tres partes: en la primera se contenía el Indice Expurgatorio, publicado en Bélgica en 1571 por mandato de Felipe II y ministerio del Duque de Alba. En los preliminares se incluían una dedicatoria de Francisco Junio al Conde Palatino y un prólogo anónimo que derrama hiel contra los papistas por corromperlo todo. En la página 261 había nueva portada que decía: «Extracto del Indice de libros expurgados, editado por orden del ilustrísimo y reverendísimo D. Gaspar Quiroga Cardenal y Arzobispo Toledano, Inquisidor General de las Españas». Lo demás del título, como el de Samur. Comprende tres prólogos, dos de los protestantes y el edicto de Quiroga. En el primer prólogo se da cuenta del Extracto; omítense del Indice del Sr. Quiroga los libros que constan en el Indice precedente; por eso se apellida Extracto. «Aquí se ponen los libros que han sufrido alguna injuria que los papistas llaman expurgo; por donde se entenderá que no hay género de escritos, que no hayan mancillado con dicho expurgo, o lo que es lo mismo, mutilado o pervertido». El segundo prólogo no es distinto del de la edición de Samur. El texto llega hasta la página 440 y abarca 66 autores de los 93 del primitivo.

En la página 450 se contiene la tercera portada inscrita «Colección de las Censuras sobre las glosas del Derecho canónico estampada

en 1572 por disposición de Pío V, con las mismas glosas reconocidas y aprobadas por orden de Gregorio XIII en el año de 1580.» La razón y uso de esta Colección demuestra el prólogo violentísimo y virulento del Dr. Juan Pappi, teólogo de Strasburgo.

No se contentaron los herejes con la Colección de 1609. Dos años más tarde tentaron nueva fortuna publicando «Dos Indices Expurgatorios testigos de las fraudes y falsificaciones de los Pontificios; el primero firmado por orden de Felipe II y consejo del Duque de Alba... y el otro por mandato del Dr. D. Gaspar Guiroga (sic) Cardenal etcétera... impreso por primera vez en Samur y ahora por segunda vez en Alemania. Se ha añadido por comodidad el Indice... de Clemente VIII. Hayn, por Guillermo Antonio, 1611». Es un volumen en 8.°, de 499 páginas. El Indice de Quiroga, que ostenta su propia portada idéntica a la de Samur, excepto el pie de imprenta nuevo, Hanoviae, imprimebatur anno MDCXI, se incluye en las páginas 253-499. En los preliminares van las cartas de Junio al Conde Palatino, Juan Casimiro, Prólogo del mismo Junio, y, al lector benévolo, de Juan Pappi. Repítense las consabidas sangrientas injurias contra los papistas.

A. Pérez Goyena.

(Concluirá.)

BOLETÍN CANÓNICO

Entre los asuntos que pueden ocupar las páginas de esta Revista nos ha parecido que podía figurar también, a manera de boletín, una reseña de las principales obras de Derecho canónico y Teología moral que van apareciendo, especialmente de las que se reciben con este fin, de los autores o editores, en esta Redacción. Ocupaciones que reclamaban imperiosamente para otros asuntos el tiempo de que disponemos, nos han obligado a retrasar más de lo justo la reseña bibliográfica de algunas obras mandadas por sus autores o editores; supliremos esta deficiencia con el presente Boletín.

Para mayor claridad dividiremos en los siguientes grupos las diversas obras a cuyo examen dedicamos estas líneas:

I.—Derecho Canónico: a) Comentarios generales del Código de Derecho Canónico; b) Comentarios especiales.

II.—Teología Moral: a) Tratados generales; b) Tratados especiales.

I.—DERECHO CANÓNICO

COMENTARIOS GENERALES DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

Los autores cuyas obras vamos a examinar son los siguientes:
Wernz (Vidal, P.): Ius Canonicum.
Blat (A.): Commentarium textus Iuris Canonici.
Maroto (PH.): Institutiones Iuris Canonici.
Cocchi (G.): Commentarium in Codicem Iuris Canonici.

Ius Canonicum, por el *P. Francisco Javier Wernz, S. J.* acomodado al Código de Derecho canónico, por el *P. Pedro Vidal, S. J.*; tomo 2.° Codicis, liber II.—De personis. 245 × 160 mm. y 811 págs. Roma, Universidad Gregoriana, Vía del Seminario, 120. (a. 1923.)

Desde que se promulgó en 27 de mayo de 1917 el nuevo Código de Derecho Canónico han aparecido, por cierto, multitud de comentarios breves de la nueva legislación, en los que apenas si se da cuenta de alguna que otra cuestión dudosa, resuelta también con el laconismo que el carácter de la obra requiere, pero se echaba de menos un comentario amplio donde se

expusiese con la debida extensión toda la doctrina canónica, armonizada con la nueva legislación. No se nos oculta que hacer íntegra y completamente nueva una obra semejante, es empresa que requiere mucha consideración y estudio y aun la experiencia sacada de la aplicación práctica del nuevo Código, y por eso no extrañamos que hasta el presente no se haya realizado.

Pero lo que aparecía tan difícil si se hubiese de hacer por entero nueva tal obra, resultaba más hacedero acomodando convenientemente a la nueva disciplina algunas de las obras maestras que hasta la publicación del nuevo Código estaban en uso en las principales Universidades Pontificias. Entre las obras de este género ocupa lugar preeminente el *Ius Decretalium* del P. Francisco Javier Wernz, de la que bien puede afirmarse que es toda una biblioteca de Derecho Canónico, pues además de exponer en ella el autor clara y abundantemente toda la legislación canónica, ilustra en abundantes notas las diversas cuestiones disputadas entre los autores con una copia tal de citas bibliográficas sobre las que el mismo autor da su parecer, que fácilmente se puede encontrar allí todo el material para el desarrollo amplio de cualquier punto de la legislación canónica. Hubiera sido lástima que tal tesoro se hubiera dejado arrinconado por no poner en él mano para acomodarlo a la nueva legislación; tarea por lo demás no tan difícil, por cuanto su autor terminó su obra cuando ya faltaba poco para publicarse el nuevo Código.

Este trabajo correspondía, sin duda alguna, a los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, sucesores o compañeros en la cátedra del autor de la obra. Estos conocían mejor que nadie la mente del autor y, además, por haber tenido que explicar dicha obra como texto de su Facultad, conocían más por menudo todas las partes que necesitaban de reforma para que respondiese no sólo a la nueva legislación, mas aun a la conveniencia pedagógica de la enseñanza del derecho en sus clases. El P. Pedro Vidal, profesor de dicha Facultad desde el año 1906 en que sustituyó al mismo P. Wernz al ser éste promovido al generalato de la Compañía, ha tomado sobre sí esta carga y ha publicado ya el segundo tomo, *De personis*, y publicará en breve el primero, *Normae generales*.

A juzgar por la esmerada presentación del tomo que ha salido a luz, hemos de gozarnos de que obra de tanto valer haya encontrado continuador de tan alto mérito, pues en él tenemos sobrada garantía de que la insigne obra del P. Wernz quedará en breve al servicio de los estudiosos del Derecho Canónico, no sólo sin perder nada de la autoridad que su primitivo autor le comunicó, sino, avalorada además por la del continuador. Y en verdad que del acierto en las innovaciones introducidas son prenda segura, así la eminente ciencia canónica del continuador, como su larga experiencia en asuntos canónicos adquirida, no sólo en las aulas, mas aun, como consultor de no pocas Congregaciones romanas y como miembro que fué de la Comisión codificadora del nuevo Código.

Como acertadamente se indica en el prólogo, respecto al orden de los tratados no ha habido necesidad de hacer grandes innovaciones en la obra

del P. Wernz, ya que éste se acomodó, no al orden de las Decretales, sino al orden lógico, que ya de antiguo se seguía en las Instituciones, y que ha sido el adoptado por el legislador en la nueva codificación. De consiguiente, si se exceptúan pequeñas variaciones en el orden de determinadas partes secundarias, las innovaciones se han limitado a la exposición ex integro de las modificaciones introducidas por el Código y a ligeras variaciones en lo que ya casi estaba conformado con la nueva disciplina, junto con el acopio de nuevas citas de fuentes y de autores recientes. Por lo demás se ha procurado conservar todo lo posible el tesoro de citas que enriquecían la antigua obra.

Aunque como principio se ha adoptado acomodar el orden de la obra al orden del Código, sin embargo, en un punto ha creído el P. Vidal que debía retener el orden de la obra, separándose del orden del Código, y es en tratar junto con lo referente a los oficios eclesiásticos, que pertenece al libro *de personis*, lo relativo a los beneficios, que pertenece al libro *de rebus*. Y ciertamente que nos adherimos a este método por ser más pedagógico para las aulas, aunque el orden lógico de materias exija su separación material en el mismo Código.

Dice el P. Vidal en su prólogo que en ciertas innovaciones del Código ha preferido tratar ex integro la materia que acomodar las palabras de la antigua obra. Como ejemplar de tales exposiciones puede verse la referente a la potestad ordinaria y delegada, en que el autor, con suma claridad y brevedad, da completa toda la teoría de esta materia, y discute la cuestión si en el nuevo Código se han de tener como delegadas *a iure*, o como de potestad *ordinaria* todas aquellas facultades, de cualquier clase que sean, que el derecho actual concede a los que regentan ciertos oficios. Afirma el autor que forman parte tales facultades del cúmulo de las que constituyen la potestad ordinaria. No hubiera estado de más que en nota o en el texto se hubiera hecho cargo de los que sostienen la sentencia contraria, si bien al subrayar ciertas palabras da a conocer que los ha leído y que ha tenido en cuenta sus razones.

Alguna deficiencia en citas de escritores se nota en general en aquellas partes que de nuevo añade por su cuenta el P. Vidal. Y sería lástima que en esto desdijese la nueva edición de las anteriores que tan abundates eran en semejantes citas, puesto que servían a los estudiosos para posesionarse bien de todo el debate, ampliando con tal guía sus conocimientos.

Muy de veras felicitamos al autor y deseamos que con el mismo acierto pueda en breve publicar los restantes tomos, con lo cual prestará una valiosísima ayuda a los que se dedican a estos estudios, pues constituirá un comentario muy completo y seguro de la nueva disciplina que tanto se echa de menos al presente.

Institutiones Iuris Canonici, por *Felipe Maroto*, *C. M. F.*, tomo I, 225 por 155 mm. y 893 págs. Madrid, editorial del Corazón de María, 1919. Mendizábal, 67.

Mucho se acerca en mérito a la obra antes mencionada del P. Wernz la del insigne canonista P. Felipe Maroto. Aunque le da el título de *Institu-*

tiones bien puede decirse que cuando esté ya acabada podrá servir de texto para las facultades de Derecho Canónico, tal es la extensión con que comenta cada una de las partes del Código. Comprende este primer tomo, además de las normas generales, o sea el libro I del Código, parte del segundo hasta el canon 214, o sea, toda la sección primera de *de clericis in genere* de la primera parte del libro segundo.

Se acomoda al orden del Código, guardando por lo demás una distribución muy parecida a la del primer tomo del P. Wernz, cuyos pasos va siguiendo y a veces hasta en el orden de la argumentación. Al principio de cada título copia los cánones que serán objeto de comentario, con lo cual facilita mucho la confrontación rápida del texto legal siempre que en la lectura del comentario ocurra tenerlo que consultar.

Se hace cargo de las dudas y dificultades que pueden ofrecer al estudioso los distintos cánones que comenta, y las discute ampliamente con acierto, si bien no siempre podamos compartir con él sus opiniones.

En notas a semejanza del P. Wernz añade muy oportunas aclaraciones y datos que sirven para mejor entender el alcance del texto; especialmente son dignas de mencionarse las frecuentes citas del derecho romano encaminadas a este fin.

Lástima que obra tan benemérita haya quedado tan en sus comienzos, sin que por ahora se anuncie como próxima la aparición de algún otro de los varios volúmenes que ha de tener, a juzgar por la amplitud del primero.

Comentarium textus Codicis Iuris Canonici, Liber III, De rebus. Pars Prima. De Sacramentis, por *Alberto Blat, O. P.* Edición segunda. 230 × 150 y 762 págs. Roma, Tipografía Pontificia del Instituto Pío IX. Segunda edición 1924.-Liber V, De delictis et poenis. 230 × 150 y VIII-333 págs. Edición primera; Roma, Colegio Angélico, 1924.

La reconocida competencia del autor en la ciencia canónica y su extraordinaria laboriosidad nos ha proporcionado ya un excelente comentario de los tres primeros libros del Código, dividido en cinco volúmenes; el primero dedicado a las Normas generales o libro I del Código, el segundo al libro II, *De personis*; el tercero y cuarto al libro III, *De rebus*, incluyendo en el tercero solamente lo relativo a los sacramentos, y dejando para el cuarto todo lo restante; el quinto al libro V, *De delictis et poenis*. Su hermano en religión y compañero de profesorado en el Colegio Angélico de Roma, P. José Noval, completa la obra del P. Blat con su comentario al cuarto libro, y esperamos que de ese mismo Colegio saldrá a no tardar lo que falta del cuarto libro.

Avalora el gran caudal de ciencia canónica que demuestra el autor en su obra la frecuente confirmación de los asertos con la exposición de la doctrina del Angélico. Como Maroto, antepone a cada parte de su comentario la copia de los cánones que se han de explicar, y su explicación bien se puede llamar una como paráfrasis de las palabras o texto literal de los cánones. Este método, si bien tiene la ventaja para el estudiante de fijar su atención en el valor de cada una de las frases y aun palabras que se emplean

en el texto, pero presenta una dificultad no pequeña para ellos y para cualesquiera otros, aunque ya posean la materia, y es que el sentido queda obscurecido a fuerza de incisos aclaratorios de otros incisos.

Tiene además acertadas y claras sinopsis de ciertas partes más complicadas del Código con que de una vista propone al lector la distribución de la materia que en él se propone. Quizá por el sistema que adopta de parafrasear el texto del Código, no abundan en esta obra discusiones amplias y adecuadas al género de estas obras de texto de facultad sobre las principales dudas o cuestiones, que así antes del Código como en la nueva legislación no pueden menos de existir. Sus opiniones son bien fundadas y en general muy acertadas.

Comentarium in Codicem Iuris Canonici, por *Guido Cocchi*, Presbítero, Congreg. Mission. Seis volúmenes de 200 × 125 mm. Vol. 1.º *Normae generales*, X-205 págs. Vol 2.º *De personis;* pars prima, *de clericis; sectio prima, de clericis in genere;* 243 págs. Vol. 3.º *De personis;* pars prima *de clericis*, sectio prima, *de clericis in specie;* 451 págs. Vol. 4.º, *De personis;* pars secunda, *de religiosis;* pars tertia *de laicis;* 333 págs. Vol. 5.º *de rebus;* pars secunda, *de locis et temporibus sacris;* pars tertia, *de cultu divino;* 59 págs. Vol. 6.º *De rebus;* pars quarta, *de magisterio ecclesiastico;* pars quinta, *de beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus;* pars sexta, *de bonis ecclesiae temporalibus;* 444 páginas. Editados por Marietti en Turín, el vol. 1.º en 1921, el 2.º, 3.º y 4.º en 1922, el 5.º y 6.º en 1924. Se venden al precio: vol. 1.º y 2.º, 6 frs.; vol. 3.º, 11 frs.; vol. 5.º, 9 liras italianas; vol. 6.º, 13,50 lir. ital.

Es un precioso comentario del Código, muy recomendable por su claridad, brevedad y presentación didáctica de la materia. No es libro de consulta, porque se limita a exponer muy brevemente la materia del Código, aclarando, donde lo juzga necesario el autor, el sentido dudoso que puedan ofrecer las palabras del texto. No se entretiene ni en disquisiciones históricas, ni en discutir las diversas opiniones que se sostienen sobre los principales puntos discutidos de la presente legislación; asimismo es muy parco en notas por las que remita al lector a otros tratadistas más amplios donde puedan estudiar por sí mismos lo que él apunta.

Así y todo, dentro de su género de breve compendio del derecho, es una excelente obra, y puede muy bien servir de texto en los Seminarios. Como texto tiene la ventaja de que es verdaderamente *summa rei*, donde el alumno encuentra en substancia todo lo que el profesor haya podido explicar, si cuida al mismo tiempo de tomar nota de lo que se refiera a más amplia erudición.

Acrecienta el mérito de la obra el recto criterio que el autor demuestra al escoger dentro de la brevedad el sentido que parece más razonable donde se ofrece alguna dificultad.

Comienza en el tomo 5.º el tercer libro *de rebus*, pero omite la parte *de sacramentis* y nos dice que de propósito la deja para el fin de todos los tratados del Código, porque esa materia suele tratarse, más que en la clase de Derecho Canónico en la de teología moral; así es que ha atendido el autor

más a la conveniencia extrínseca que a la intrínseca de la materia para alterar el orden de los tratados.

Mucho deseamos ver ya pronto terminada esta obra de tanta utilidad para las aulas, y esperamos que no saldrán fallidas las promesas del autor en su tomo 5.º de que en este año saldrá todo el comentario.

TRATADOS ESPECIALES SOBRE EL CODIGO DE DERECHO CANONICO

Los autores cuyas obras vamos a examinar son los siguientes:

Ferreres (Ioannes B., S. J.): Derecho Sacramental y Penal especial.

Battandier (Albert): Guide canonique pour les constitutions des Instituts a voeux simples.

Muniz (T.): Derecho parroquial.

Muniz (T.): Procedimientos eclesiásticos.

Cappello (Felix M. S. J.): Tractatus canonico-moralis de Sacramentis, vol. III, de matrimonio.

Amor Ruibal (A.): Derecho penal de la Iglesia Católica.

Fanfani (Ludovicus I., O. P.): De iure parochorum.

Fanfani (Louis, O. P.): Le droit des Religieuses; traduction francaise par le Rev. Père *Louis Misserey*.

Vlaming (Th. M.): Praelectiones iuris matrimonii.

Mattheus a Coronata (O. M. C.): De locis et temporibus sacris.

Iglesias (Antonius O. F. M.): Brevis commentarius in facultates quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide dare solet missionariis.

Choupin (Loucien, S. J.): Nature et obligations de l'état religieuse.

Jardi (Antonio de la C., O. F. M.): El derecho de las religiosas.

Honoré (Léon, S. J.): Le Secret de la confession, étude historico-canonique.

Derecho Sacramental y Penal especial, por el *P. Juan B. Ferreres, S. J.* Ed. 3.ª; 225 × 140 mm., y VI-595 págs. Eugenio Subirana, editor pontificio, Barcelona, 1923.

La rapidez con que se agotaron las dos primeras ediciones de esta obra es una prueba de la buena acogida que ha tenido entre aquellos para quienes se destina y, por lo tanto, del mérito de la misma. Como dice el autor en el prólogo, ha escrito esta obra a requerimientos de varios profesores de derecho canónico de las Universidades españolas, así como de abogados; a ellos, pues, la dirige principalmente y también a los párrocos y demás sacerdotes que tienen cura de almas.

Con esta obra ha pretendido el autor, además del fin indicado, completar los comentarios a las diversas partes del Código, a que no pudo dar cabida en sus Instituciones por el carácter restringido que éstas tienen.

Sigue un método del todo semejante al seguido en sus Instituciones, dando así una idea completa de cada una de las partes que comenta, con sobriedad y claridad.

Especialmente para abogados y profesores seglares de Derecho canónico ha de resultar muy útil esta obra, no sólo por la exposición de la doctrina, mas aun por la confirmación que hace de ella con las citas y documentos que añade de disposiciones legales de la Santa Sede en los puntos más controvertidos y de más utilidad práctica. No hay que decir que, según la costumbre del autor, en esta nueva edición ha añadido todas las declaraciones de las Sagradas Congregaciones y cualesquiera otras disposiciones legales relativas a la materia, y no pocas de ellas son confirmaciones de las soluciones que en las ediciones anteriores había dado el autor a las dudas que ofrecía el texto del Código.

Guide canonique pour les constitutions des Instituts à voeux simples por *Mons. Alberto Battandier*. Edición sexta, a. 1923; 230 × 140 mm. y XL-492 págs. París, J. Gabaldá, editor.

Esta sexta edición de obra tan conocida, y que tanta aceptación ha tenido, constituye la obra póstuma de tan esclarecido autor, y su publicación ha corrido a cargo de los monjes de Santa María Magdalena de Marsella. No necesita recomendación una obra que tanto acreditó a su autor, tanto más cuanto que la acomodación al Código está hecha por él mismo.

Nos dice el autor que ha preferido conservar el orden o distribución de la materia de las ediciones anteriores, dejando aparte el orden del Código, por respeto a los antiguos lectores de su obra, a fin de que encuentren las cosas en el mismo lugar donde las solían buscar, y cree suplir esta deficiencia con las frecuentes citas de los cánones, a que remite al lector. Respetamos esta apreciación del autor, pero nos parece que es muy pequeño el inconveniente que le decidió a conservar el antiguo orden, en comparación de la ventaja que reportaría distribuir la materia según el orden de las fuentes legales.

Es obra de consulta por la abundante doctrina sobre religiosos, aunque la limita a las religiones de votos simples, y por el acierto en la resolución de las cuestiones que en la exposición se va proponiendo. Sin embargo, alguna que otra vez da fácilmente por averiguado que están en vigor disposiciones antiguas o declaraciones sobre dichas disposiciones, que ahora el nuevo Código ha presentado con modificaciones, que no dejan de tener su valor en contra de las antiguas disposiciones. Sirva de ejemplo lo relativo a los estudios de los religiosos, donde nos parece que extiende demasiado la frase *rite instructi* del Código para comprender en ellas lo que ahora creemos que está abrogado, si bien mucho de lo antiguo permanece. Quizá por conservar la amplia exposición del decreto *Auctis admodum* que tenía en las antiguas ediciones, ha sido fácil en dar por vigente todo lo antiguo, hasta el punto que para las órdenes mayores designe el tiempo que según el decreto citado se exigía, haciendo caso omiso del canon 976 en que se da una norma muy distinta.

Derecho parroquial, por *T. Muniz;* edición segunda, a. 1923. Dos tomos 190 × 125; págs. 598 y 557 respectivamente. Sevilla, Imp. y Libr. de Sobrino de Izquierdo.

Al leer esta obra tan bien meditada y redactada no puede uno menos de

admirar así la ciencia que en ella expone el autor, como el método de exposición que adopta. Criterio seguro en la interpretación de las leyes, razonamiento sólido y sobrio junto con extraordinaria claridad; erudición oportuna y abundante, pero sin recargar el texto ni excederse en la cantidad de notas. La distribución de la materia tan oportuna y clara, que ayuda no poco a retener lo expuesto y encontrar luego lo que se busca. Finalmente ha atendido el autor no sólo a la exposición teórica del derecho parroquial, sino también a facilitar en la práctica el complejo ministerio parroquial con oportunas observaciones y aditamentos de formularios que dan al párroco ya medio hecho el trabajo y le ponen en camino llano y expedito de ajustarse en todo a lo que el derecho prescribe, y no sólo el derecho canónico, mas aun el civil español, en relación con su ministerio. Y a fin de que nada falte al párroco para ajustarse en todo a las prescripciones de la Iglesia, toma como norma anteponer a cada uno de los diversos tratados en que divide su obra la copia de los cánones correspondientes. Es grande el servicio que el ilustre autor de esta obra ha prestado a todos los párrocos, en cuyas librerías no debería faltar instrumento de trabajo tan útil, y no solamente a ellos, mas aun a todos los que se dedican a estos estudios, sin excluir a los abogados, quienes encontrarán en ella no pocos conocimientos que necesitan tener para las causas mixtas que vayan a sus manos.

Procedimienios eclesiásticos, por *T. Muniz*. Tomos II y III; 205 por 135 mm. y 870 y 791 págs. respectivamente. Sevilla, imp. y libr. de Sobrino de Izquierdo. a. 1921.

Ya en la revista *Razón y Fe* se dió juicio de esta notable obra por el docto P. Pablo Villada con ocasión de la publicación del primer tomo el año 1919 (1), así que respecto al valor de la obra tanto por razón del desarrollo de la materia, y del método que se observa, como por la pericia que muestra su autor, nos atenemos a lo que el P. Villada tan acertadamente indicó. Sólo añadiremos lo que es peculiar de los dos siguientes tomos.

En el primero se limitó el autor a exponer los procedimientos que llama episcopales porque afectan directamente al Obispo o a los que de él reciben mandato especial. En el segundo continúa la materia de procedimientos no contenciosos en que no ha de intervenir el Obispo ni se necesita para ellos mandato especial suyo, siendo suficiente la intervención del Vicario General o la de otros organismos y entidades, como Arciprestes, párrocos, Delegado general de capellanías, administradores de bienes eclesiásticos o fundaciones piadosas, etc.

El tomo tercero se reserva a la jurisdicción contenciosa, ya la ejerza el Obispo por sí mismo, ya por medio del Provisor y jueces sinodales.

El cuarto se destina, como apéndice de la obra, a proporcionar el texto íntegro o en extracto de la legislación concordada española y de las leyes y disposiciones civiles que afectan a personas o cosas eclesiásticas.

Con mucho acierto ha llevado a efecto lo que en su primer tomo anun-

(1) *Razón y Fe*, Vol. 58, pág. 366.

ció, ni los siguientes volúmenes II y III han desmerecido del valor que ostentó el primero. Se distingue el esclarecido autor de esta obra por su profunda ciencia canónica y civil, por la perspicacia y claridad de su ingenio, que sabe comunicarla a sus escritos, y, finalmente, por lo prácticas que son sus obras, tanto en su finalidad como en su contenido.

Derecho penal de la Iglesia Católica, por el *Dr. A. Amor Ruibal.* Tomo II; 190 × 120 mm. y XVI-398 págs.

Al dar su juicio sobre el primer tomo de esta obra el P. Pablo Villada escribía: «Las obras del ilustre polígrafo Sr. Amor Ruibal, si han de juzgarse con rectitud no basta que se lean de corrido, con mediana atención; hay que estudiarlas; porque no son, en general, sólo eruditas, sino principalmente razonadas y profundas, con cierta originalidad o novedad en algunos conceptos o en el modo de exponerlos. Tal nos parece el *Derecho penal de la Iglesia Católica, según el Código canónico vigente*, que hemos leído con gusto y anunciamos con satisfacción.» (1). Hacemos nuestra la justa apreciación del P. Villada, y así omitimos repetir aquí más por lo extenso los conceptos que a dicho Padre mereció el examen del primer tomo de esta obra. Sólo añadiremos que el segundo tomo corresponde en mérito al primero y campea en él, como en el primero, la profundidad de conceptos, la clara distribución de la materia y lo razonado de sus apreciaciones.

Son objeto de este segundo tomo los siguientes capítulos: Formas de delincuencia en orden a los efectos penales.—Criterios para la determinación del reato en la delincuencia colectiva.—Formas de cooperación y responsabilidad correspondiente en ellas.—Multiplicidad de delincuencia y de pena.—Concurso de penas.—Comunicabilidad de agravantes en los delitos colectivos.—Delitos consumados y no consumados.—Criterios canónicos en la punibilidad de éstos.—De la punibilidad civil canónica de los delitos.—Sección segunda: Del sistema de penas eclesiásticas.—Las penas canónicas en su ejecución.—De la extinción de la acción penal y de la pena.—De las penas canónicas en particular.—La punibilidad dudosa.

Para el tomo tercero se anuncia todo lo referente a las penas y censuras vigentes.

Mucho deseamos que complete su magnífica obra y contribuya así con otros preclaros autores españoles a ofrecer al público un comentario digno del Código entero. De ciertas minucias en defectos de la obra, así como de ciertas apreciaciones científicas propias del autor, en que uno pueda disentir o desear cierta mejora, no hay por qué entretenerse cuando el conjunto de la obra sobresale tanto que dejan de constituir obstáculo alguno al desenvolvimiento provechoso de la materia.

Tractatus canonico-moralis de Sacramentis, Vol. III *De Matrimonio*, por *Félix M.ª Cappello, S. J.* Un volumen de 200 × 125 mm. Turín. a. 1923. Editor, Pedro Marietti. Se vende al precio de 30 liras.

---

(1) *Razón y Fe.* Vol. 56, pág. 508.

Por todos conceptos es digno de encomio el tercer volumen por que da comienzo su obra el P. Cappello, ilustre Profesor de derecho canónico en la Universidad Gregoriana de Roma. Solidez de doctrina, acertado criterio, claridad en la exposición, método didáctico en la distribución y presentación de la materia, erudición asimilada y abundante sin exceso, son dotes que, al mismo tiempo que acreditan al autor, hacen muy recomendable su obra para todos, pero muy especialmente para los escolares que han de frecuentar la aulas de la Facultad de derecho canónico.

No descuida el autor los principales problemas que la ciencia moderna y aun las legislaciones civiles actuales han presentado no sólo a la ciencia moral, sino también a la canónica, como es la relativa al impedimento matrimonial por causa de impotencia proveniente de la operación (impuesta por la legislación de los Estados Unidos en ciertos casos) llamada vasectomía doble. Los examina y discute con solidez y recto juicio, el que muy de veras compartimos.

Contribuye al mejoramiento de la obra el no haberse contentado el autor con fijarse en su aspecto meramente canónico, sino que investiga las cuestiones en su aspecto moral tan relacionado en esta materia con el canónico.

Para facilitar a los alumnos el estudio de la materia ha seguido la norma de acomodar los tratados al orden del Código, ya que su libro se destina principalmente para que sirva de texto en las aulas. Mucho deseamos que complete su obra comenzada con tanto brillo.

De Iure Parochorum, por *Ludovico I. Fanfani*, O. P. Un volumen de 200 × 135 mm. y XXIII-462 págs. Turín-Roma, editor Mario E. Marietti, a. 1924. Precio, 15 liras.

Por lo práctica que es la legislación referente a los párrocos, son varios ya los autores que han publicado manuales de dicha legislación a fin de facilitar un ministerio tan provechoso y complejo a los que se dedican a la cura de almas. Ya en la revista *Razón y Fe* se ha dado cuenta de algunos que han llenado cumplidamente este cometido, y ahora tenemos la satisfacción de poder hablar de otra obra de este género que a nuestro entender será de gran utilidad, no sólo para los mismos párrocos, mas aun para los alumnos de los Seminarios y para cualesquiera que se dediquen a estos estudios.

Como indica el mismo autor en su prólogo, no se contenta con exponer lo que el Código prescribe, relacionando entre sí unas disposiciones con otras para que el lector, de una vista, las abarque todas, sino que añade también otras cosas de utilidad para los párrocos, que no están ni pueden estar incluídas en el mismo texto de la legislación.

Es sumamente claro en la exposición y recto y seguro en su criterio, así como sobrio en palabras y en digresiones eruditas. Para que sea más práctica su labor ofrece al fin como apéndice una colección de fórmulas de los actos más frecuentes en el ministerio parroquial. Con todo, nos parece que falta algo de uso muy frecuente y cuyo conocimiento, por la complicación que lleva, no es tan fácil que lo posean todos; nos referimos a los esti-

pendios de las Misas tanto manuales como fundadas, de lo que hace caso omiso el autor, ya que la mera insinuación puesta al tratar de los rectores de iglesias no parece suficiente.

Le Droit des Religieuses, por *Ludovico Fanfani, O. P.*; traducción francesa por *Luis Misserey, O. P.* Un volumen de 200 × 135 y XX-312 páginas. Turín-Roma a. 1924; editor Mario E. Marietti. Precio, 14 lir.

Es un breve pero precioso manual destinado a las religiosas para que, aun sin tener conocimientos de derecho, puedan por sí mismas estar al corriente de lo que el derecho establece acerca de ellas. Por esto el autor omite discusiones científicas y se limita a exponer, con palabras accesibles a gente profana del derecho, los términos con que éste legisla para las religiosas. Emplea el método de preguntas y respuestas, de suyo también más acomodado a esas personas.

Por lo demás, no se contenta el autor con presentar compiladas todas las prescripciones del Código, sino que añade aún las que andan fuera de él, especialmente las novísimas declaraciones de la Santa Sede.

De la claridad, solidez y criterio del autor ya hemos dado cuenta al tratar de su obra *De iure parochorum;* esas dotes campean también en esta obra. Escrita en italiano, con muy buen acuerdo ha sido traducida al francés, y merece ser traducida a otras lenguas para que se propague entre las religiosas a que va destinada.

Praelectiones Iuris Matrimonii, por *Th. M. Vlaming*. Tomo II, edición 3.ª; 230 × 155 mm. y 429 págs. Bussum (Holanda), a. 1921.

Sobre el mérito de esta obra sólo tenemos que repetir lo dicho ya en la revista *Razón y Fe* con ocasión de juzgar el primer tomo, es decir que el autor ha realizado su obra «de modo muy satisfactorio, como lo hacía esperar su competencia de profesor, defensor de matrimonios en la curia diocesana y de la práctica consciente del cargo parroquial por trece años. Sin gran aparato de doctrina, histórica especialmente, ha procurado hacer una exégesis e interpretación del nuevo Derecho, sólo arreglada convenientemente y muy sencilla, sin descuidar del todo sus relaciones con el derecho anterior.»

Según el plan que anunciaba el autor en su primer tomo, continúa en éste la materia conforme a los siguientes títulos: De impedimentorum dispensatione; De consensu matrimonii; De forma celebrationis matrimonii; de tempore et loco celebrationis matrimonii; De matrimonii effectibus; De separatione coniugum; De matrimonio invalido; De secundis nuptiis. Como se ve, con ligeras variaciones va siguiendo el mismo orden del Código. Para hacer más práctico lo referente a la materia matrimonial añade el autor una colección de fórmulas de uso frecuente en las curias eclesiásticas.

De locis et temporibus sacris, por el *P. Mateo de la Coronada, O. M. C.* Un volumen de 220 × 150 mm. y XIX-340 págs. Turín, editor Pedro Marietti, a. 1922. Precio, 14 lir.

Es un comentario de la segunda parte del libro tercero del Código, o sea *de locis et temporibus sacris*, destinado según modesta confesión del autor a facilitar a sus alumnos el estudio privado de otras partes del derecho, a fin de que aprendan por el desarrollo de ésta la norma que pueden

seguir en la investigación privada. De buen pedagogo es tal idea en la hipótesis en que se coloca el autor de no disponer de tiempo en las aulas para explicarles *pro dignitate* cada una de las partes del Código a los alumnos; porque entonces, sin perjuicio de darles las nociones convenientes de todas ellas, es muy oportuno explicar con más amplitud alguna que otra parte para abrirles el camino de la propia investigación.

Le acredita también de buen pedagogo el plan y método que ha seguido en el desarrollo de su obra, y la clara y apta disposición de cada una de sus partes. Es sobrio en las palabras sin engendrar oscuridad, ampliando en eruditas notas lo que introducido en el texto podría más bien ofuscarlo. Mucho ayuda al buen éxito de su cometido la esmerada presentación tipográfica.

Brevis commentarius in facultates quas Sacra Congregatio de Propaganda Fide dare solet Missionariis, por *Antonio Iglesias O. F. M.* Un volumen de 175 × 115 mm. y 145 págs. Turín-Roma, editor Mario E. Marietti, a. 1924. Precio, 6,50 liras.

Es un precioso opúsculo de suma utilidad para cuantos tienen que usar de las facultades que concede la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, y aun para cualesquiera otros por la doctrina que con ocasión de la explanación de esas facultades contiene.

Es muy de alabar el método que sigue, y la distinción tan clara, aun tipográfica, que emplea para discernir unas partes de otras. Concreta su comentario a las facultades de la fórmula tercera, porque es la más amplia, y las demás difieren más bien en número de facultades que en clases distintas de ellas, y así explicadas las de la fórmula tercera quedarán explicadas las restantes. Sin embargo, como no deja de haber algunas diferencias entre las diversas fórmulas, el autor no las pasa por alto, sino que se hace cargo de ellas, pero tomando ocasión de las facultades que comenta de la fórmula tercera. Anota también respecto a cada una de las facultades lo que el derecho común establece en la respectiva materia, y así hace resaltar mejor lo que se contiene de extraordinario en la facultad.

Repetimos que esta obrita es un manual muy recomendable en la materia que desarrolla.

Nature et obligations de l'état religieux, por *Luciano Choupin S. J.* Un volumen de 190×120 mm. y X-581 págs. París, editor Gabriel Beauchesne, a. 1923. Precio, 14 francos.

Es un manual sobre la disciplina concerniente a los religiosos muy útil para los dedicados a estos estudios. No parece que haya sido el propósito del autor proporcionar un manual práctico para uso de las religiosas especialmente o religiosos laicos, sino más bien presentar en breve espacio lo principal que la ciencia del derecho comprende sobre el estado religioso. Y en efecto, se alarga en la exposición teórica e histórica de esa parte de la ciencia del derecho y es sumamente breve en aquello que tiende más bien a la práctica del estado religioso. Alguna excepción hay en esto, como es el comentario más amplio, y por cierto muy bien razonado y acertado, que dedica a la interpretación del canon 522 sobre la confesión de las religiosas

con confesores aprobados solamente para mujeres. Algunas partes ni siquiera las comenta, sino que se limita a copiar los cánones correspondientes del Código en latín o en su traducción francesa; bien es verdad que da por razón, que si los comentase habría de ser *pro dignitate* y le llevaría demasiado lejos y aumentaría en demasía este volumen; por lo cual le ha parecido mejor concretarse a copiar el mismo texto de la legislación y en todo caso publicar más tarde un comentario aparte de esas partes del Código. Mucho deseamos que realice este propósito, porque a juzgar por el mérito de esta obra, la que anuncia sería de gran utilidad.

Confiesa el autor que se ha servido del tratado en dos volúmenes sobre el estado religioso del P. Gautrelet, S. J.; pero más bien refundiendo en esta su obra una parte del material, especialmente ascético, de la obra del P. Gautrelet.

El Derecho de las Religiosas, por *Antonio de la C. Jardi, O. F. M.* Un volumen de 210 × 135 mm. y XVI-423 págs. Editorial Seráfica, Nuestra Señora del Remedio, Vich; y editorial Poliglotta, Petritxol, 8, Barcelona; a. 1923.

Es abundante la literatura canónica posterior al Código de derecho canónico relativa al derecho de religiosas, especialmente, o de religiosos y religiosas indistintamente. La presente obra llena cumplidamente el fin que se propone de proporcionar a las religiosas en forma asequible para ellas un breve compendio de cuanto la legislación canónica y la civil establecen sobre ellas, tanto en cuanto les otorgan derechos, como en cuanto les imponen obligaciones, para que sepan en cada caso a qué atenerse conforme al derecho. Dada su finalidad, con muy buen acuerdo omite todas aquellas disquisiciones que más bien servirían para ofuscar la mente de las personas que no tienen los suficientes conocimientos del derecho canónico, sin ninguna utilidad. Es también muy parco en aclaraciones eruditas, y se limita a exponer con claridad el sentido de las disposiciones canónicas en cuanto sirve para llevar a la práctica lo que en ellas se prescribe. Su criterio es sano y acertado, y documenta sus opiniones con la corroboración que le prestan autores de nota que sostienen las mismas. Añade, por vía de apéndice, el texto de la Instrucción o elenco para la relación quinquenal que han de presentar a la Santa Sede las Superioras generales de las Congregaciones o Institutos de votos simples.

Sea el parabién al autor por lo acertado que ha estado en su tan provechosa obra.

II.—TEOLOGIA MORAL

a) TRATADOS GENERALES

Los autores cuyas obras vamos a examinar son los siguientes:

Ferreres (Juan B., S. J.): Compendio de Teología Moral; Compendium Theologiae Moralis; Casus Conscientiae; Epitome Theologiae Moralis.

Prümmer (Domingo, O. P.): Manuale Theologiae Moralis.
Noldin-Schmit, S. J.: De principiis Theologiae Moralis.
Arregui (Antonio M., S. J.): Summarium Theologiae Moralis.
Tanquerey-Quévastre: Brevior Synopsis Theologiae Moralis.
Telch (Carlos): Epitome Theologiae Moralis Universae.

Compendio de Teología Moral, por *Juan B. Ferreres, S. J.* Dos volúmenes de 225 × 140 mm. y XXVIII-786 y XIV-913 págs. respectivamente. Edición segunda en castellano; editor Eugenio Subirana, Barcelona, a. 1923.

Ya tuvimos ocasión de hacer constar el mérito del Compendio de Teología Moral del P. Ferreres, al juzgar la edición latina undécima (1); de consiguiente lo que allí dijimos entiéndase dicho de la misma obra traducida al castellano. Así, pues, sólo añadiremos a lo que en dicho lugar expusimos, que la traducción castellana era hoy día una necesidad, no tanto con miras a los sacerdotes, para quienes el latín ha de serles familiar—si bien para éstos será también de gran utilidad, porque la propia lengua es sin duda para todos el mejor cauce de las ideas—cuanto para tantos otros seglares que necesitan de esos conocimientos morales por razón de su profesión, y, no siéndoles familiar la lengua latina, se ven privados de estudiar por sí mismos ciertas materias que les interesan y solamente en estas obras se encuentran. A los médicos principalmente, abogados, jueces y a los que ejercen otras profesiones de este género ha de ser muy útil tener traducida al castellano una obra de tanto mérito y tan completa como la presente.

En esta segunda edición se han procurado subsanar los defectos de traducción que se deslizaron en la primera, a la que el mismo autor no pudo dedicar toda su atención por hallarse a la sazón ocupado en otros asuntos que le encargaron sus Superiores. Sin embargo, como no podía menos, aun queda alguno que otro, como por ejemplo en la pág. 51 del primer tomo, núm. 90, donde al traducir la defininición de *mérito* (sea *de condigno* sea *de congruo)* dice que «es toda obra buena hecha *en estado de gracia...*» y debe decir «hecha *con el auxilio de la gracia* o *con la gracia*», a fin de incluír el mérito de congruo, para el que no se requiere necesariamente *el estado de gracia.*

No hay que decir que esta traducción contiene todas las cuestiones que figuran en la edición latina, y aun ha sido la primera en que el autor ha tratado otras de gran interés por estar hoy todavía en estado de exploración o investigación, y son de las que pueden interesar más a los profesionales laicos por la afinidad que tienen con los asuntos que a ellos suelen llevarse. Por eso dice el autor en su prólogo: «Por vez primera publicamos

---

(1) V. *Razón y Fe*, Vol. 67, pág. 109.

aquí cuestiones de palpitante interés, como las relativas a las *prácticas de rejuvenecimiento*, que somos quizás los primeros en tratar en una obra de moral, y las referentes a los blenorrágicos, etc. Otras se han añadido también de carácter sumamente práctico que la interpretación del Código Canónico suscita, v. gr., sobre la forma de la inscripción del bautismo de los hijos ilegítimos.» Todas las cuestiones están tratadas teniendo en cuenta y citándolas las últimas disposiciones así canónicas como civiles, lo cual presta especial seguridad a aquellos que no pueden por sí mismos estar al corriente de cuantas disposiciones vayan emanando de la Santa Sede y de los Gobiernos español, italiano, portugués y de las Repúblicas americanas latinas.

Compendium Theologiae Moralis, por *Juan B. Ferreres, S. J.* Dos volúmenes de 225 × 140 mm. y LII-771 y XIV-904 páginas respectivamente. Edición 12.ª, a. 1923; editor Eugenio Subirana, Barcelona.

De esta novísima edición del Compendio del infatigable P. Ferreres, poco tenemos que añadir a lo que ya llevamos dicho de su obra de moral, tanto castellana como latina. El tener que repetir ediciones de su obra latina cada dos años por término medio, con una tirada de 4.000 ejemplares cada vez, es ya un argumento del valer de esa obra. La postrera edición le ha permitido acomodar su obra a las novísimas disposiciones de la Santa Sede, y ha podido hacer notar que las declaraciones de la Comisión del Código han venido a confirmar las explicaciones que él había ya propuesto de ciertos cánones dudosos.

Epitome Theologiae Moralis, por *Juan B. Ferreres, S. J.* Un volumen de 175 × 100 mm. y XXVI-643 páginas. Edición cuarta o tercera latina, a. 1922; editor Eugenio Subirana, Barcelona.

Los inconvenientes de la presentación tipográfica que notábamos en el Compendio grande de Teología moral del autor, por no distinguir con diversos caracteres de letra lo esencial de lo secundario, y además el inconveniente de intercalar en el mismo texto las muchas citas de documentos jurídicos, no existen en este breve epítome de teología moral. En él se ha extractado toda la doctrina moral de la obra grande con extraordinaria precisión y claridad; claridad que proviene no sólo de la redacción sino también de la manera de presentarla tipográficamente. Para facilitar al lector ampliar el estudio de cualquiera de las partes del epítome, se anotan convenientemente los lugares de la obra grande a que se refiere el extracto.

Para todos es utilísimo este epítome, pues a los sacerdotes les ofrece medio muy seguro y suave de repasar en poco tiempo toda la doctrina moral que han de tener siempre muy presente para sus ministerios sacerdotales; para los que aun estudian la teología moral, les servirá, no precisamente como libro de texto, pero sí para ir repasando y fijando mejor en su mente

lo que se contiene en la obra grande. En general estos epítomes sirven más para los que ya conocen la moral en extenso que para los que aun no conocen nada de ella; para éstos si sólo se atuvieran al epítome servirían más bien de confusión y fastidio que de ayuda, ya que la brevedad y suma precisión que es necesario emplear para condensar en pocas palabras tanta mole de doctrina, ofrecería manjar demasiado sólido y poco digerible, con peligro de que no llegasen a asimilarse lo que tanto les importa.

No hay que decir que dada la frecuencia con que ha tenido que publicar nuevas ediciones el autor, ha podido en ésta, como sucederá en las sucesivas ediciones, tener en cuenta las novísimas disposiciones legales.

Casus Conscientiae, por los PP. *Pedro Gury, S. J.* y *Juan B. Ferreres, S. J.* Dos volúmenes de 225 × 140 y XVIII-636, X-667 págs. respectivamente. Edición primera después del Código, año 1921; editor Eugenio Subirana, Barcelona.

Habiendo acomodado a la nueva legislación el compendio de Teología Moral, hacía falta, como complemento de dicha obra, acomodar también al Código la colección de casos del P. Gury que hacía tiempo venía reimprimiendo el P. Ferreres. Por fin se dió a luz tan provechosa obra para todos, pero muy especialmente para los que aun están cursando la Teología moral, ya que les sirve como palestra en que poder ejercitar la aplicación de los principios morales a los diferentes casos que se ofrecen en la vida con la complejidad que suelen llevar consigo.

Ha conservado el autor, como en ediciones anteriores, el núcleo principal de los casos del primitivo autor P. Gury, pero además de acomodarlos en cuanto ha sido necesario a las nuevas prescripciones canónicas, ha añadido otros nuevos para que la nueva disciplina aparezca allí con sus propias modalidades y sus innovaciones. Asimismo ha añadido nuevos casos que reflejan los problemas que hoy día se presentan con más frecuencia en la vida social, como son v. gr., sobre las huelgas, sobre el hipnotismo, sobre los seguros de la vida, etc., etc. También en esta obra, como en el Compendio, da las soluciones el autor habida cuenta de los Códigos civiles de España, Portugal y de las Repúblicas americanas latinas.

Aunque los casos están acomodados a la nueva disciplina del Código, en lo tocante al contrato matrimonial ha sido preciso tener en cuenta los antiguos impedimentos hoy suprimidos, porque los matrimonios contraídos antes con dichos impedimentos nulamente, nulos permanecen, aun cuando hayan desaparecido ya dichos impedimentos, mientras no se convaliden. Por esto se ha inducido a error el que en cierta revista, juzgando esta obra, notaba como defecto el que todavía daba el autor como vigentes los impedimentos matrimoniales ya suprimidos. No los da como vigentes, sino que falla de la nulidad conforme a la antigua disciplina y propone la manera de convalidar esos matrimonios según la nueva. El que los personajes que

figuran en el caso digan lo que se les ocurre sobre él, no significa que el autor juzgue como ellos, sino que pone en su boca esas opiniones para mejor hacer notar su falta de fundamento y tener ocasión de dar la verdadera doctrina; basta fijarse un poco en la solución del autor con las citas de referencia para hacerse luego cargo de que no tiene como vigentes los impedimentos ya suprimidos.

Summarium Theologiae Moralis, por *Antonio M.ª Arregui, S. J.* Un volumen de 165 × 105 mm. y XX-653 págs. Edición 8.ª, año 1923; editor Eléxpuru Hermanos, Bilbao.

Desde que apareció pocos años antes de la nueva Codificación del derecho canónico este epítome de Teología Moral, formamos de él un juicio muy favorable, por lo bien dispuesta que está la materia, por la claridad con que se presenta junto con la brevedad, sin que por eso padezca la integridad, y sobre todo por la solidez de la argumentación en que funda sus opiniones siempre tan ajustadas a un criterio sano y recto, a pesar de que se inclina generalmente a la benignidad sin que ni remotamente tenga atisbos de laxismo.

Promulgado el nuevo Código hubo necesidad de rehacer la obra y acomodarla a la nueva legislación, y este epítome, así acomodado al Código, ha superado al primero, que sirvió de ensayo. Esta apreciación tan favorable ha sido tan general en España y en el extranjero, que basta atender a las múltiples ediciones que se llevan ya hechas de muchos millares de ejemplares en cada una para convencerse de ello.

No descendemos a pormenores porque en el contenido no difiere de las obras similares ya conocidas de todos, y si en algo se diferencia es precisamente en lo relevante de las dotes que están como embebidas en toda la obra.

De principiis Theologiae moralis, por *H. Noldin, S. J.*, acomodada al Código de Derecho canónico, por *A. Schmit, S. J.* Edición décima séptima, a. 1924; editor Fel. Rauch, Insbruck.

La fama del autor de esta obra nos excusa de alargarnos en recomendarla por sus excelentes cualidades; asimismo el que sea la décima séptima edición es también suficiente recomendación. El continuador de la obra R. P. A. Schmit, al acomodarla a la nueva disciplina, lo ha hecho con tanto acierto y buen criterio que con su nombre contribuye a enaltecer la nombradía de la obra.

Este primer tomo de Theología Moral del P. Noldin se dedica exclusivamente a exponer los principios de la moral, que los reduce a los siguientes capítulos: *De fine hominis*; *De actibus ad finem aptis*; *De legibus*; *De conscientia; De virtutibus*, y *De peccatis*.

La exposición es abundante y la argumentación muy sólida y clara. La distribución de la materia muy didáctica; y además la presentación tipo-

gráfica con la distinción, por distintos caracteres de letra, de lo esencial y secundario, facilita extraordinariamente el estudio de la materia. La seguridad de criterio es notable, sin que por la firmeza en sostener la opinión estrecha en alguno que otro punto, peque de rigorista; antes bien suele admitir las opiniones más favorables a la libertad, siempre que hay algún apoyo sólido para defender su probabilidad.

Mucho deseamos que el continuador de esta obra vaya siempre sosteniendo el crédito de su antecesor y mejorándola en lo posible con la singular competencia que ha demostrado.

Brevior Synopsis Theologiae Moralis, por *A. Tanquerey* y *E.-M. Quévastre*. Un volumen de 165 × 105 mm. y XX-621 págs. Edición séptima a. 1923; editor Desclée, Tournay.

Este epítome o breve sinopsis de teología moral, como la llama el autor, brilla también por las mismas cualidades que hemos apuntado al hacer el juicio de los epítomes similares de los PP. Ferreres y Arregui. Solidez de doctrina, claridad de exposición junto con la brevedad, presentación tipográfica muy adecuada, y rectitud de criterio. Todas estas dotes, que no siempre campean en semejantes obras la hacen muy recomendable tanto para los que aun están en los estudios de teología como para los sacerdotes que ya ejercitan lo aprendido en las aulas en sus múltiples ministerios de cura de almas o régimen eclesiástico.

Epitome Theologiae Moralis universae, por el *Dr. Carlos Telch*. Un volumen de 165 × 90 mm. y XLII-571 págs. Edición sexta a. 1924. Editor Fel. Rauch, Insbruck.

Este epítome ya tiene adquirida tanta nombradía en sus anteriores ediciones, que nos excusa de alargarnos en darle a conocer a nuestros lectores. Lo que llevamos dicho de los epítomes de Tanquerey, Ferreres y Arregui, especialmente en cuanto a las dotes de solidez de doctrina, claridad de exposición, y buena presentación tipográfica, puede muy bien repetirse de esta preciosa obrita. En una cosa se distingue de aquéllos y la hace muy recomendable y es en los apéndices tan prácticos y oportunos que se añaden al final, con los cuales los confesores y párrocos tienen a mano un instrumento muy apto para el ejercicio de su ministerio.

b) TRATADOS ESPECIALES DE TEOLOGÍA MORAL.

Los autores cuyas obras vamos a juzgar son los siguientes:

Gemelli (*Agustín*, *O. F. M.*): Non moecaberis. Disquisitiones medicae in usum confessariorum. Traducida al latín por *José Biagioli*.

Farruga (*Nicolás*, *O. S. A.*): De casuum conscientiae reservatione.

Kelly (*M. V.*, *C. S. B.*). – *Geniesse* (*J. B.*, *canonicus*): Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda.

Non moecaberis, por *Agustín Gemelli*, *O. F. M.* Un volumen de

190 × 130 mm. y XX-309 págs. Edición sexta, tradución latina por el canónigo Dr. *José Biagioli*. a. 1923; Sociedad editorial Vita e Pensiero, Milán.

Siempre ha habido necesidad de que en la ciencia eclesiástica se tengan muy en cuenta los progresos de las ciencias profanas, no sólo porque están íntimamente relacionadas y se sirven de mutuo apoyo, pues la verdad en sus diferentes ramas es siempre armónica, sino también porque algunos de los entendidos en ciencias profanas, sea por ignorancia de las ciencias sagradas, sea por malicia, y generalmente con ostentación de cierta superioridad de su ciencia sobre las demás, han intentado e intentan sacar deducciones del todo opuestas a las conclusiones de la ciencia sagrada; a las conclusiones ciertas digo, no precisamente a las que son meras opiniones de los autores. Por esto es preciso que entre los cultivadores de las ciencias sagradas haya siempre algunos de esclarecido ingenio que se dediquen de propósito a cultivar las ciencias profanas para servir de centinelas y precaver a los demás de los engaños y emboscadas que preparan los del campo enemigo; y además para utilizar los progresos legítimos de la ciencia profana, a fin de fundamentar debidamente las conclusiones de la sagrada que necesitan de los datos tomados de aquélla.

Entre las ciencias profanas ha sido la ciencia médica de la que han abusado más deplorablemente nuestros enemigos, y por eso ha sido preciso estudiarla a fondo para poder discernir con recto criterio lo que en ella hay de cierto de lo que son gratuitas afirmaciones de gente engreída y poco escrupulosa.

Por esto es benemérito de la ciencia sagrada el autor de esta obra, una de las varias que tiene ya publicadas sobre asuntos de esta índole. De la importancia que tiene su argumento para la ciencia moral, se hará uno fácilmente cargo con sólo leer los títulos de sus diversos capítulos. Pero además aumenta su valor la competencia del autor en la ciencia médica y moral, y la rectitud de su juicio si bien en alguno que otro punto parece exagerar la nota de rigidez. Creemos que obra de esta índole debía estar en manos de todos los que se dan al estudio de la ciencia moral y también de los que han de ejercitar el ministerio sacerdotal de la dirección de almas. Es mucho lo que hoy día se abusa de la ciencia médica en contra de la virtud de la pureza, y es preciso estar bien prevenidos para salir al encuentro con conocimiento de causa de tales engaños; es también preciso conocer las causas naturales de donde pueden provenir ciertas manifestaciones psíquicas pasionales para ser cauto en los remedios y atinado en la solución de las dificultades que se presentan.

De casuum conscientiae reservatione, por *Nicolas Farruga, O. S. A.* Un volumen de 195 × 135 mm. y 75 págs. Edición segunda, a. 1922; editor Pedro Marietti, Turín-Roma.

Es un precioso tratadito de la materia que anuncia el título, muy útil para los confesores, a quienes frecuentemente sobrevienen dudas acerca de sus facultades para absolver de reservados episcopales, cuando del Obispo no han recibido especial jurisdicción para ello. En este opúsculo se tratan con singular maestría todas las cuestiones que se suscitan en esta materia, como es la de si la ignorancia de la reservación excusa de incurrir en ella, y de las causas de la cesación de la reservación. La discusión de las cuestiones es sólida y muy bien razonada junto con extraordinaria claridad y brevedad. También su criterio nos satisface.

Efficax antidotum ad matrimonia mixta praecavenda, por *M. V. Kelly*, *C. S. B.* y por el canónigo *J. B. Geniesse*. Un fascículo de 240 × 170 mm. y 77 págs. Editor Federico Pustet, Roma, a. 1923.

En los países acatólicos son por desgracia bastante frecuentes los matrimonios mixtos; ni puede ser menos dado el continuo trato que por razones de amistad entre las familias, o de los negocios o de mil otras causas han de tener los católicos, en minoría, con los protestantes. La Iglesia con razón sobrada reprueba tales uniones; pero haciéndose cargo de que no siempre será posible evitarlas, las tolera con tal que se pongan las debidas cautelas. De ahí resulta que en dichos países una de las preocupaciones del clero celoso ha de ser evitar en lo posible esas uniones y, dado que no las pueda evitar, ver de aminorar y aun impedir por completo los daños que no pocas veces se siguen.

A esto va encaminado este opúsculo según manifiesta su autor. Enumera primero los males que de tales matrimonios se suelen seguir y después dedica la mayor parte de este tratado a exponer los remedios. Los remedios según el autor son de tres clases: unos que afectan a las dotes del mismo clero, otros los que hasta el presente se han usado, y el que es propuesto como antídoto eficaz lo expone en tercer lugar. Con razón dice que si los sacerdotes que tienen cura de almas fuesen cuales debían ser en su formación doctrinal y sobre todo espiritual, muchos de esos males o desaparecerían o al menos quedarían muy atenuados.

El antídoto que propone el autor se basa en la hipótesis de que no siempre será posible evitar tales matrimonios, y para esos casos propone que se trabaje por convertir a la parte acatólica antes del matrimonio; y que a la parte católica se le procure dar una formación religiosa más completa para que así pueda atender a la conversión de su comparte si no se ha verificado antes, o a su mejor instrucción si ya se convirtió. Bien nos parece este remedio y de más fácil aplicación, especialmente en lo que atañe a la cuidadosa instrucción religiosa que conviene dar en esos casos a la parte católica. Suponemos que, dado lo útil de este trabajo, se habrá propagado como merece entre los sacerdotes de esas regiones.

F. Fuster.

NOTAS Y TEXTOS

Las imágenes del P. Jerónimo Nadal y las Meditaciones sobre los Evangelios, del P. Vivaldi. Un manuscrito con la versión española.

Son bien conocidas de los biblófilos las *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in Sacrosancto Missae Sacrificio toto anno leguntur*, del P. Jerónimo Nadal. (Cfr. Sommervogel *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, T. V., col 1518...) Esta obra va acompañada, como también es sabido, de magníficas imágenes. Respecto a lo dicho sobre ellas por el P. Sommervogel, hay que hacer constar que la *gran mayoría* llevan como firma de dibujante: *Bern. Pass. Rom. inu.* Todo lo que podemos decir sobre la maestría de sus *inventores* y la perfección de los *grabadores*, será poco. De ello ha tratado Corblet, en *Revue de l'art Chrétien*, julio, 1864.

La historia de la composición del libro en buena parte puede seguirse ahora recorriendo el epistolario del P. Nadal publicado en *Monumenta Historica S. J.* Entre las noticias curiosas que nos da el Padre, es que el primer plan de las imágenes fué que ilustraran las *Meditaciones sobre las Dominicas* del año, compuestas por San Francisco de Borja. Pues, escribiendo al Santo, desde Espira a 12 de diciembre de 1566, le decía el P. Nadal, traduciéndole del italiano: «Deseamos mucho, Padre, tener en Alemania las meditaciones de V. P. sobre las Dominicas del año, y podría ser que procurase hacer las imágenes, especialmente en Flandes, cuando estará allí el rey Felipe». Hay que recordar, y nosotros lo consignamos poco ha en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (t. II, 1923, pág. 55), que el plan del Santo había sido el de acompañar las meditaciones con imágenes: «para mayor facilidad en la meditación...; porque el oficio que hace la imagen es como dar guisado el manjar que se ha de comer...»

El P. Nadal emprendió su obra secundando los designios de San Ignacio, que eran de dar materia dispuesta para meditar, especialmente a los Escolares de la Compañía. Por esto pudo decir con mayor verdad al P. General Mercuriano; «la cosa no es mía, sino de la Compañía, es decir, de V. P.», en carta de 20 de septiembre de 1577.

El P. Mercuriano secundó a su vez los trabajos del P. Nadal, en la composición de las meditaciones y de las imágenes, como se puede ver por las cartas que los dos se cambiaron, y vienen resumidas en nota (pág. 720 del tomo IV), por los editores de las cartas del P. Nadal en *Monumenta*. Pero

murió este Padre, ya muy anciano, sin ver realizado su sueño dorado (3 de abril de 1580). Una de las dificultades mayores era el coste extraordinario de los grabados que habían de ilustrar la obra. Bastantes años después, hacia el 1593, siendo Secretario de la Compañía el P. Jiménez, que había ayudado al P. Nadal en la obra, dirigióse el P. Asistente Hoffeo, de Alemania y Francia, a Su Santidad el Papa Clemente VIII, en demanda de un subsidio para hacer entallar las láminas que faltaban, cuyo coste ascendería a mil escudos. Al hacer el panegírico de la obra, dice al Papa que el volumen será de unos 400 folios, y que habiéndole visto algunos doctores de la Compañía (uno de ellos había sido el P. Francisco de Toledo), lo habían alabado mucho, y aun admirádose del espíritu de devoción que Dios había comunicado al P. Nadal (*Cartas de este Padre, ed. cit.*, IV, pág. 727). El Papa accedió benignamente, como lo hace constar el editor de la obra, el mismo Padre Jiménez, en la dedicatoria que de ella le dirige. La impresión se llevó a cabo durante los años 1593-1594. Pero antes que saliera la obra completa, se publicaron las láminas solas con un frontispicio datado de 1593, y una sola numeración; son las mejor tiradas.

La obra, sin embargo, tan maduramente compuesta, tan largamente deseada y vivamente encomiada, no satisfizo a todos, al menos para el fin piadoso y práctico que se pretendía. Y así, algunos años adelante, el Padre Agustín Vivaldi, profesor que fué de humanidades y predicador durante doce años en las principales ciudades de Italia, dispuso otras Meditaciones más o menos acomodadas a las mismas imágenes del P. Nadal, en lengua italiana y más sencillas. Para que pudieran juntarse con las láminas, imprimiólas en una sola llana del folio, en Roma, 1599 (Cfr. Sommervogel, *Ob. cit.*, VIII, col. 866). De 1839 a 1844 se hizo en Venecia otra edición de esta obra del P. Vivaldi, con las láminas, siendo Juan Contarini grabador y editor. Existe además en la Biblioteca Mazarina de París (n. 1386) una traducción francesa manuscrita, de esta obra, hecha en Roma (1604) por Nicolás de Brunaulieu, con los grabados. De otras ediciones y traducciones no se sabía.

Con todo, el Colegio de S. Ignacio, de Sarriá-Barcelona—donde esto escribimos—ha adquirido recientemente un grueso volumen con la traducción castellana, manuscrita, de las Meditaciones del P. Vivaldi, adjuntas a las láminas del P. Nadal, y con rica encuadernación, muy mal parada. Las Meditaciones están escritas en hermosa letra caligráfica, del carácter llamado español, correspondiéndose cada una con su respectiva lámina. En la portada se hace constar que las Meditaciones están traducidas «de italiano en español, de orden del Exmo. Sr. Duque de Segorve y de Cardona, mi Señor, Virrey y Capitán General deste Reyno de Nápoles». En el 2.° folio comienza la dedicatoria, encabezada por el escudo nobiliario del Duque: «Al Excelentísimo Señor D. Pedro Antonio Ramón Folch de Cardona,

olim de Aragón, mi Señor, Duque de Segorue y de Cardona, Marqués de Pallax de Pradas, Conde de Ampurias, Vizconde de Villamur, Señor de la Ciudad de Solsona, y de las Varonías de Enteça, Conca de Odena, Azueça, Fuena y Oriola...» (siguen otros títulos). Luego, en el folio 3.º comienza el Prólogo, y en el 4.º la Tabla de las Meditaciones.

El nombre del traductor no consta. En la dedicatoria, dirigiéndose al Duque de Segorbe, le dice: Siempre V. E. ha amparado con igualdad mi desvalimiento, desde que en Roma empezó a labrar mi fortuna; con que por Hechura y Criado de V. E. tendrá esta Obra la vanidad de ser suya. Fuera de que aunque faltara este título, era parto de V. E. el libro; porque la inclinación a las cosas de Espíritu ha despertado en V. E. un deseo tan ardiente de estas meditaciones, que en seis meses que ha durado este trauajo, raro ha sido el día, en que V. E. no ha preguntado por ellas; y assí son más hijas de su cuydado, que de mi pluma. El Rey Don Alfonso de Aragón, Glorioso Ascendiente de V. E., al mejor Pintor de aquellos tiempos mandó que hiciese una Oración del Huerto; pintaua (como otro Apeles) para la eternidad, y tardó tanto en el cuadro, que le costó al Rey no pocos deseos, y aun passó a desabrimiento el cuydado. Al fin acabó con gran acierto la pintura; y muy desvanecido decía que aunque jamás hauía firmado sus lienzos, en aquel quería poner su nombre, sólo por estar expressado con tanta valentía el sudor del rostro. A que respondió el Rey: no hagáis tal, que yo le he de poner mi nombre, pues aunque los colores son vuestros, el sudor ha sido mío...»

Sea quien fuere, desempeñó bien su cometido, pues aparte la dedicatoria y prólogo, llenos de conceptualismo, tan del gusto del siglo XVII, la traducción está bien hecha y en estilo correcto.

Valdría bien la pena publicar el presente texto castellano inédito de estas Meditaciones, hermosas y acomodadas a toda clase de personas, reproduciendo con los modernos sistemas gráficos relativamente económicos, las preciosas láminas del P. Nadal. Así se juntarían una vez más la piedad y el arte, perfectamente compatibles y amigables, pero que, en muchas ocasiones andan ¡ay! muy reñidas y distanciadas.

José M. March.

UN SERMON OLVIDADO DE SAN JUSTO, OBISPO DE URGEL

Las noticias que tenemos de San Justo, obispo de Urgel, son muy escasas. Por San Isidoro en su obra de *Viris illustribus* (1) sabemos que tenía otros tres hermanos y que todos fueron obispos, a saber: Justiniano de Valencia, Nebridio de Egara, que se la identifica con la actual Tarrasa y Elpidio, cuya sede se ignora (2).

Con ocasión de un viaje que hizo Justo a Toledo suscribió los cánones del segundo Concilio de dicha ciudad, tenido el año 527 o 531, con estas palabras:

«*In Christi nomine Iustus, ecclesiae catholicae Urgelitanae episcopus, hanc constitutionem consacerdotum meorum in Toletana urbe habitam, cum post aliquantum temporis advenissem, salva auctoritate priscorum Kanonum relegi, probabi et subscripsi*» (3). Con idénticas frases firmó su hermano Nebridio, que se hallaba también por entonces en la ciudad imperial. Algunos años más tarde, el 542 o 546, asistió Justo al Concilio de Lérida (4). San Isidoro en la obra mencionada de los varones ilustres, dice textualmente:

«*Iustus, Urgellitanae ecclesiae Hispaniarum episcopus et fratrer praedicti Iustiniani, edidit libellum expositionis in Cantica Canticorum, totum valde breviter atque aperte per allegoriam sensum discutiens.*»

Este comentario al Cantar de los Cantares fué publicado en Henao el año 1529, emendado por Menrado Molther: en Basilea el año 1550; en las Bibliotecas de los Santos Padres de París, Colonia y Lión, separadamente; en Halle el año 1617 por Gregorio Roscio y en la Patrología Latina de Migne, tomo 67, cols. 961-994. La carta a Sergio, metropolitano de Tarragona, que precede a la exposición, salió a luz en el *Specilegium Dacherii*, vol. III, pág. 119 y en el tomo II, página 273 de la Colección de los Concilios españoles, de Aguirre. En algunas ediciones hay también otra carta del mismo obispo al diácono Justo. Pero es verdaderamente extraño que ni Flórez, ni ningún otro español, que nosotros sepamos, haya impreso en

---

(1) *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*. Eine Quellenkritische Untersuchung der Schriften. «De viris illustribus» des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo von Gustav von Dzialowski, Münster i. W, Verlag von Heinrich Schöning, 1898, pág. 58 (Kirchengeschichtliche Studien herausgegeben von Dr. Knopfler, Dr. Schrors, Dr Sdralek).

(2) De él hablan: Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Vetus*, vol. I (1788), págs. 274-75; Castro, *Biblioteca Española*, tomo II (1786), págs. 265-67, Flórez, *Esp. Sagr.*, tomo XXVIII, (1774), págs. 227-31; Villanueva, *Viage literario a las Iglesias de España*, tomo X (1821), págs. 7-12, 216-21, tomo XV, págs. 170; Migne, PL., tomo LXVII, cols. 961-994.

(3) Aguirre. *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae...* Romae, 1694, pág. 267.

(4) Ibid, pág. 285.

nuestra patria obra tan importante; de desear sería que alguno lo hiciera teniendo para ello en cuenta los códices españoles, en que el comentario se conserva, y que parece no haber sido aún utilizados.

Pérez Bayer en las notas que puso a la *Biblioteca Vetus* de Nicolás Antonio (tomo I, página 275, 1) escribe: *Extat in Regia Bibliotheca Matritensi, atque in Toletana III. Canonicorum Collegii in pervetusto membranaceo Codice.*»

El códice de la Biblioteca Real, hoy Nacional, es el señalado con la signatura moderna 3996 y antigua P. 38. Pertenece al siglo XVI y el Comentario se halla en los folios 65-79 v. El pervetusto de Toledo se guarda aún en la Biblioteca y Archivo Catedral de dicha ciudad con la signatura 14-23 y es del año 1070 según la suscripción, aunque atendiendo al tipo de letra habría que colocarle en el siglo IX. Otro manuscrito con la misma Exposición hay actualmente en el Archivo de la Catedral de Lérida. Lleva el número 2 y procede de Roda en el Alto Aragón, donde lo examinó Villanueva, como afirma en su *Viaje Literario a las Iglesias de España* (1), añadiendo que lo tiene por mucho más extendido que el publicado en su nombre. Nosotros estudiamos este códice el año 1913; pero por faltarnos el texto impreso, no pudimos establecer comparación ninguna entre él y lo publicado (2).

En la misma Catedral de Lérida y procedente asimismo de Roda, existe el manuscrito, número 18, del siglo XI, que es un Leccionario. En él, aparte de otros, hay un sermón de San Justo, obispo de Urgel, sobre San Vicente, martirizado en Valencia a fines del siglo tercero. Durante bastante tiempo le creímos inédito, y a ello nos movían las siguientes razones. Ni San Isidoro en su *De viris illustribus*, ni Nicolás Antonio, ni Castro en sus Bibliotecas, ni Flórez en su *España Sagrada* lo mencionan. Es más: El benedictino Gams en su *Historia eclesiástica de España* dice expresamente, comentando el pasaje de San Isidoro: «puesto que (este doctor) no cita otra cosa de Justo, es seguro que no se nos ha perdido ninguno de sus escritos» (3).

Dzialowski en las interesantísimas notas que ha puesto al libro isidoriano considera exagerada esta afirmación, basado en que no siempre consignó el gran arzobispo hispalense todas las obras de los autores que menciona, pero también desconoce el sermón a que aludimos. La misma ignorancia se advierte en la Patrología de Bardenhewer (4).

Este silencio nos hizo creer por algún tiempo que el sermón estaba inédito y como tal lo íbamos a dar al público, hasta que se nos ocurrió registrar el *Viaje Literario* de Villanueva; y en efecto allí encontramos la impresión

---

(1) Tomo XV, pág. 170.

(2) Otro manuscrito con la Exposición recordamos haberlo examinado en la Biblioteca Vallicelliana de Roma.

(3) *Kirchengeschichte von Spanien*, vol. II, 1 parte, 440.

(4) Traducción directa y aumentada por el P. Juan M. Solá, S. I., Barcelona, 1910, pg. 679.

de este documento, hasta entonces absolutamente desconocido (1). Hemos comparado la edición de Villanueva con la copia directa que sacamos del original, y, salvo algunas grafías, concuerdan en todo; por lo cual creemos inútil volverlo a reproducir. Sin embargo haremos algunas advertencias que nos sugiere el texto.

Sea la primera, la que concierne a la patria de Justo y sus hermanos, que en este sermón aparece claramente. Se daba antes como dudoso el que fueran de Valencia; pero aquí dice expresamente Justo. *Qui (Vincentius) licet precipuus Chisti amicus ab omnibus christianis cum reliquis martiribus pro sancta sit confessione colendus, est tamen nobis vernula quadam et gentili pietate conuinctus, eo quod sit noster ex genere, noster ex fide, noster in gloria, noster in officio, noster in tumulo, noster in patrocinio. Hunc conspicimus in vestimentis, hunc gerimus in meritis, hunc urbs nostra protulit.*»

Apurando la exégesis de estas palabras, se podría disputar si la ciudad, que produjo a Vicente, y a la que se refiere San Justo no sería Zaragoza, de donde procedía el glorioso mártir; pero la frase «*es nuestro en su tumba*» no puede aplicarse sino a Valencia, donde el confesor de Cristo murió y fué sepultado, de ese *nuestro* se deduce que Justo era natural de la ciudad levantina.

Otra particularidad digna de señalarse, es que el texto bíblico utilizado por San Justo quizás difiriera algo del de la Vulgata. Aquí tropezamos con estas dos citas: «Regnum celorum uim patitur et violenti *diripiunt* illum». (San Mat. 11, 12). «Ignem ueni mittere in terram et quid uolo nisi ut *ardeat*?» (San Luc. 12, 49). En vez de *diripiunt, ardeat,* tiene la Vulgata *rapiunt, accendatur.* Sería verdaderamente instructivo e interesante estudiar las citas bíblicas en las obras de los Padres españoles para fijar taxativamente la versión de que se servían.

San Vicente fué un mártir muy popular. En Africa se leían sus actas públicamente el día del aniversario de su muerte, y con esta ocasión predicó San Agustín cuatro homilías al pueblo de Hipona. Hemos cotejado esas cuatro homilías con el sermón de San Justo, para ver si había alguna dependencia entre unas y otro; y aunque en muchos conceptos coinciden, como es natural, en la forma se diferencian totalmente.

Baste lo dicho para llamar la atención de los futuros autores y editores de obras de Literatura Eclesiástica, a fin de que se subsane la omisión en las nuevas ediciones que se hayan de dar al público. Por lo mismo que de aquellos remotos tiempos se nos conservan tan escasos documentos, estamos más obligados a no dejar en el olvido ninguno por pequeño que en sí sea.

Z. García Villada.

(1) Tomo X, págs. 216-21. Añade el sagaz investigador que vió fragmentos del mismo sermón en un Leccionario del siglo XII de Cardona.

¿DEFENDIÓ CARAMUEL LA FALIBILIDAD DEL PAPA HABLANDO «EX CATHEDRA»?

Poquísimos son los teólogos antiguos españoles que alegan en su apoyo los galicanos contra la infalibilidad del Romano Pontífice en las definiciones sobre la fe y costumbres; suelen principalmente citar al Tostado y Alfonso Castro (1), cuyos testimonios por otro lado atenúan o disculpan con dudosa fortuna el Cardenal Aguirre en su *Auctoritas Infallibilis et Summa Cathedra S. Petri*, y el P. Tirso González de Santalla, S. J., en su *De Infallibilitate Romani Pontificis in definiendis fidei et morum controversiis*.

A otro insigne erudito cuentan asimismo entre sus partidarios; al famoso D. Juan Caramuel de Lobkowicz, que murió siendo Obispo de Bejeven, en 1682. En la edición de Colonia de 1703 del proscrito libro *De Ecclesiastica et Politica Potestate*, de Edmundo Richer (2), se aduce, en son de prueba, la carta que el Sr. Caramuel escribió a Pedro Gassendi (3). A decir verdad, en la correspondencia de estos dos escritores hay declaraciones algo desconcertantes. En carta, sin fecha alguna, dirigida por el monje cisterciense al «amplísimo y muy ilustre Señor Pedro Gassendi», se leían las siguientes cláusulas: «Encuentro estas tesis en algunos hombres eminentes. I. *Concilia Generalia errare non possunt*. Los Concilios Generales no pueden errar. II. *Summus Pontifex extra Concilium Generale (hoc est, solus, aut in Concilio Nationali) imo et ipsa Concilia Nationalia errare possunt*. El Sumo Pontífice sin el Concilio General (esto es, solo, o con el Concilio Nacional) y aun los mismos Concilios Nacionales pueden equivocarse.»

En abono de su afirmación, ofrecía un ramillete de testimonios de varones ilustres que afianzaban esas proposiciones, y singularísimamente la segunda en lo concerniente al Papa; del Cardenal Cameracense (4), de Adriano VI, del Cusano (5), Panormitano (6), Florentino (7), Tostado, Gersón,

---

(1) *Oeuvres de Bossuet*. Versailles, 1817, tom. 31, págs. 70-71.

(2) «Richer, en 7 de diciembre de 1625, firmó la declaración de Richelieu, en que sujeta su libro, todas sus proposiciones e interpretaciones y toda su doctrina a la Iglesia Católica Romana y al juicio de la Santa Sede; a la cual reconoce como a madre y maestra de todas las iglesias y juez infalible de la Verdad... Los partidarios de Richerio inventaron la fábula de que soldados armados de Richelieu le forzaron con amenazas de muerte a retractarse; lo hizo voluntariamente.» *(Collectio Judiciorum de Novis Erroribus... opera et studio Caroli Duplessis d'Argentré*, t. II, parte 2.ª, pags. 302-303.)

(3) *Petri Gassendi Diniensis Ecclesiae Praepositi et in Academia Parissiensi Matheseos regii professoris Epistolae et respons...* Tomus Sextus. Cum indicibus necessariis, Florentiae, Typis Regiae Celsitudinis, apud Joannem Cajetanum Tartini et Sanctum Franchi. Cum approbatione. Págs. 492-493.

(4) Pedro d'Ailly (de Alliaco, † 1420...?)

(5) El Cardenal Nicolás de Cusa o Cues. († 1464).

(6) Nicolás Tudeschius (de Tudeschis, Tudescus † 1445).

(7) Francisco Zabarella († 1417).

Major, Juan Parisiense, Almaino. Del dominico Francisco de Vitoria, a quien apellida Possevino eximio profesor de Teología, afirmaba que exponía las dos opiniones con esta calificación: *utramque esse probabilem existimo*; pienso que entrambas son probables. Lo mismo enseña Navarro. De unas palabras de Eneas Silvio infiere que en el tiempo anterior a su elevación a la Silla de Pedro era la de la falibilidad pontificia sentencia común. Añade que idéntico dictamen sostiene el inglés Regino Widringtono, católico romano, y lo suponen los doctores lovanienses secuaces de las doctrinas de Jansenio, condenadas en Bayo por dos Pontífices. Desea conocer si esas opiniones las patrocinan los doctores parisienses, porque si las patrocinan son probables, diga lo que quiera Belarmino; y si son probables, más fácilmente se puede con ellas convertir a los alemanes extraviados, que se horrorizan de la tiranía (así hablan) de los Papas. «No sé, insiste, si hoy se permiten y mantienen en París; tú lo sabes, y de tí lo sabré yo; me harías un beneficio no corto en preguntárselo a los sorbónicos y a otros doctores que aun viven. Anhelo que la sentencia de la falibilidad pontificia sea probable; y si la sustentan los parisienses, no ya probable, sino más probable será para mí».

En 25 de junio de 1644 le contestaba Gassendi. Hace éste notar en su carta que se equivocaba Caramuel al suponerle teólogo de París; lo era de Aviñón; le avisa que no debió mencionar a Molineo; porque si alude a Pedro es hereje; si a Carlos, su memoria es aborrecida en Roma; ni tomar de Widringtono la cita de Navarro, porque reproduce su texto mutilado. Luego satisface a su demanda trayendo diversos argumentos que declaran el parecer de los parisienses; la carta del Papa Inocencio III a Felipe Augusto, rey de Francia; la de Inocencio VII a la Facultad teológica de París, escrita en 7 de septiembre de 1486, en que aprobaba cuanto en ella se defendía; el Concilio Sesonense de 1528; la autoridad de Juan Celaya, español, teólogo de París, de Adriano Gualtero, Juan Arboreo, los 42 artículos parisienses, que deben jurar los que se doctoran en la Sorbona; recuerda asimismo a Domingo de Soto que en el 4. Sent., dist. 20, q. 1, art. 4, atestigua que no intenta discutir aquella molesta polémica, si el Concilio es superior al Papa, que ha sido causa de que no se celebrasen los Concilios felizmente, con aquella sencillez que caracterizaba a los antiguos: *Nihil dicere molimur de illa molesta lite, utrum Concilium sit supra Papam: quae causa est ut numquam Concilia eo candore feliciter celebrentur quo antiquitus.* Al hablar de Celaya se expresa así: «Omito lo que testifica Juan de Celaya, teólogo parisino, nacido en Valencia de España, el cual, aunque, tornando a su patria, cambió de sentir, pero dió testimonio de la opinión de los teólogos parisienses con el dictado de doctores galos, escribiendo de esta forma en 4. Sent. dist. 25, q. 5, *de Symboli editione*. Para desatar el nudo de la cuestión hay que observar la admirable controversia existente entre los

doctores católicos tocante a la superioridad del Papa respecto del Concilio: pues Juan Gersón, los doctores galos y muchos alemanes opinan que al Concilio Universal atañe redactar símbolos y decretar cuanto concierne a la fe católica. Y al añadir en el propio lugar que lo contrario siguen no sólo los italianos sino también los españoles, a ti te corresponde averiguar si es cierto en lo que mira al Abulense, puesto que lo alegaste con Adriano, Cameracense, Florentino, Cusano, etc.» Pero todo cuando dice el regio profesor de matemáticas lo aduce en concepto histórico, no dogmático; ni descubre su dictamen, que no añadiría peso alguno a la sentencia discutida.

La respuesta de Gassendi, sin embargo, transparentaba su pensamiento; en ella se manifiesta, según notó Roskovány en su *Romanus Pontifex Primas Ecclesiae et Princeps Civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus* (II, 625), que toda la Escuela Parisiense así antigua como reciente abrazaba la sentencia de la falibilidad pontificia y sujeción del Papa al Concilio Ecuménico. ¿Qué hizo Caramuel al leerla? ¿Le convenció la contestación? ¿Cumplió su promesa de juzgar por más probable la opinión de los teólogos de la Sorbona? No consta si era sincero el docto religioso al dirigirse con aquella pregunta a Gassendi, a quien suponía doctor por París. ¿Pretendería acaso halagarle y con eso conquistar su voluntad para que le apoyara en alguna de sus pretensiones? Lo cierto es que el 25 de Enero de 1645 le remitía otra carta desde Francfort del Mein, en que le rogaba que le recomendase a un príncipe francés, a fin de que escribiese en su favor al Príncipe elector para que le diera el Obispado sufragáneo de Maguncia que le había prometido.

Si adoptó la opinión de los parisienses, andando los días la abandonó y sostuvo en sus escritos la sentencia contraria. En su libro *I. Caramuelis Theologia Rationalis, Grammaticam audacem, Dialecticam vocalem scriptam et mentalem, rectam et obliquam, herculeam metalogicamque exemplis humanis et divinis edisserit, totamque primam Angelici Doctoris partem eodem cursu et labore dilucidat...* Francoforti M. D. C. LIV (1). (Teología Racional de Juan Caramuel, que explica con ejemplos humanos y divinos la gramática

---

(1) No 1666, como escribe Fr. Miguel de San José. Llama el P. Hurter bastante rara a esta obra; y el citado Fr. Miguel de San José advierte que por equivocación del impresor, se puso *Theologia* en vez de *Philosophia*; y cierto que le cuadraría mejor este nombre, aunque a los libros de Caramuel se les puede titular de cualquier modo, por la serie de cosas, a veces inconexas, humanas y divinas que contienen. En esta misma *Theologia rationalis* trata del pecado, gracia, libre albedrío... de si la Virgen supo filosofía, esto es, lógica, física y metafísica, *de lacte mariano, de vegetabilitate Mariae...* y trae en loa de Santo Tomás seis ovillejos compuestos, según piensa, por el dominico Tomás Sarriá, de los cuales vaya uno como muestra:

¿Quién dijo verdades más? Tomás.
¿Y quién las redujo a Suma? Su pluma.
¿Quién sirve a la fe divina? Su doctrina.
Luego verdad imagina
El que dice que a la fe
Tiene, y a la Iglesia, en pie,
Tomás, su pluma y doctrina.

audaz, la dialéctica vocal escrita y mental, recta y oblicua, hercúlea y metalógica y dilucida a la vez la primera parte del Doctor Angélico) asienta la tesis siguiente, como indudable: *Summus Pontifex in definiendis rebus fidei non potest errare*. El Sumo Pontífice no puede engañarse en las definiciones de las cosas tocantes a la fe, y hace suya la proposición que en 1650 defendió Luis Coneo: *Romani Pontifices... in decretis fidei et morum hactenus non errarunt neque errabunt;* los Sumos Pontífices de Roma ni se han equivocado ni se equivocarán al promulgar los decretos acerca de la fe y costumbres.

Por consiguiente, no hay duda que el celebérrimo cisterciense milita entre los defensores de la sana doctrina en este punto, y que los enemigos de la infalibilidad de los Papas no pueden, en buena ley, ampararse con el escudo de su autoridad.

A. Pérez Goyena.

BIBLIOGRAFIA

Giuseppe Ricciotti. Can. Reg. Lat.—Le Lamentazioni di Geremia.—Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento *(Torino-Roma*, Ditta *Marietti* 1924).

No tenemos más que alabanzas y elogios para la obra toda y para cada una de sus partes: introducción, versión, notas; pues todas ellas aparecen trabajadas con tanta competencia como esmero. Los ritos fúnebres de Egipto, Caldea y Palestina están descritos con citas y datos oportunamente traídos; las cuestiones propiamente *introductorias* (norma y posición de las Lamentaciones en el Canon, forma y contenido, autor) están tratadas conforme a las últimas exigencias de la crítica, y en especial la cuestión del autor viene discutida y resuelta con un tono de viva convicción, que del escritor pasa al lector. Por último, el texto y ritmo, las notas y la bibliografía dan a entender que el autor de tales páginas domina la cuestión jeremiana en toda su amplitud.

Por lo mismo nos es gratísimo volver a decir que no tenemos más que alabanzas para *cuanto este libro contiene;* y por lo mismo nos atrevemos a creer que no llevará a mal el tan ilustre comentador que manifestemos nuestra opinión de que el valioso libro *no contiene cuanto debiera contener.* Junto al elemento crítico y científico nos gustaría encontrar el elemento piadoso y ascético; digámoslo en otra forma, sobre la base crítica y científicamente tan bien fundada de esa obra, querríamos ver levantarse y surgir el edificio de la piedad y devoción hacia el cielo de la ascética y de la mística cristianas. Tal vez en una segunda edición el egregio comentarista podría coronar su hermosa obra con un epílogo o apéndice *del uso eclesiástico de las Lamentaciones:* a) en la liturgia; b) en la patrística; c) en la oratoria. De esa triple consideración brotarían espontáneamente sólidos pensamientos de ascética y mística; y alcanzaría la obra ese singularísimo (y por desgracia en nuestros tiempos harto raro) mérito de unir la solidez de la ciencia con la dulzura de la devoción, la base del saber con el edificio de la piedad; unión necesaria por parte de la piedad, si se quiere que en ella no falte (como nunca debería faltar) solidez y fundamento; y unión no menos necesaria por parte de la icencia, si no se quiere que resulte vana y estéril. «Fúndese la piedad en la verdad [y en la ciencia]; e investíguese [científicamente] la verdad con la dul-

zura de la piedad»: dijo bellísimamente un gran Teólogo no menos sabio que piadoso, y añadía la razón: «y es que la piedad sin verdad [y ciencia] no tiene consistencia, y la [ciencia y] verdad sin piedad resultan estériles y vanas».

R. GALDOS.

Roma, 5-6-924.

DOS OBRAS IMPORTANTES DE FILOLOGÍA HEBREA

Dos obras de la misma materia, aunque de finalidad bien distinta, y por lo mismo de método e índole no menos diversos, hácensenos acreedoras por el valor y méritos intrínsecos, que en ambas reconocemos, a idénticos elogios y análogas recomendaciones. Trátase de dos gramáticas hebreas: la elemental y práctica del P. Antonio Ramírez S. I., y la de profundo estudio y extensa ampliación del P. Paul Joüon, S. I.

La índole tan diversa de ambas obras nos obliga a hablar de ellas por separado.

I

Las *Nociones de Gramática Hebrea y Crestomatía Bíblica* acaban de ser editadas bajo los auspicios de *El Mensajero del Corazón de Jesús*, de Bilbao, en los talleres tipográficos de G. Kreising (Leipzig); y quede dicho desde luego que en la *parte tipográfica toda* no se puede pedir más en un libro de texto. Otro tanto se puede y debe decir de la claridad, orden y distinción con que vienen tratadas las materias todas; en especial las dos primeras partes de la Fonética y Morfología; brilla el mismo orden y claridad en la tercera (Sintaxis), pero esperamos que en futuras ediciones el autor sabrá acomodar a la mentalidad, que con razón supone en sus discípulos, los más recientes trabajos de sintaxis hebraica, ampliando algo más *dentro de los límites de lo elemental* esa parte de la gramática, de cuyo conocimiento exacto depende tan íntimamente «la parte viva y jugosa» del hebreo, en la interpretación y análisis del Texto Sagrado.

A esta parte viva y jugosa encamina sobre todo sus *Nociones* el P. Ramírez, y nos es gratísimo desearle, más aún, augurarle y hasta asegurarle éxitos completos en ese sentido en cuantos se den al dulce estudio de la lengua santa, siguiendo con razonable método y seriedad el desarrollo de esas *Nociones* bajo la dirección no menos metódica y seria de un profesor competente, que empieza por persuadirse de la absoluta necesidad de enseñar ante todo una *gramática-arte*, para luego sobre esos conocimientos em-

píricos hacer surgir la *gramática-ciencia*. Como *gramática-arte* bien pueden presentarse las *Nociones* del P. Ramírez en las cátedras elementales de hebreo de cualesquiera Colegios y Seminarios de lengua española (1): como *gramática-ciencia* creemos que en la biblioteca de ningún hebraísta o aficionado a profundizar en la lengua santa, debiera faltar la gramática del P. Paul Joüon, de la que vamos a dar una idea algo más completa.

II

Grammaire de L'Hébreu Biblique, par le *P. Paul Joüon S. I.*, Professeur à L'Institut Biblique.—Roma, 1923.—(I-XII; 544 × 80) (75 liras italianas).

Obra de profundo estudio y extensa ampliación la he llamado antes, y la vuelvo a llamar; porque todas las cuestiones gramaticales de *grafía* y *fonética*, parte primera; de *morfología*, parte segunda, y de *sintaxis*, parte tercera, aparecen en esta obra, tan ampliamente tratadas como profundamente estudiadas. El prólogo o *Avant-propos* está escrito con clásico aticismo; la introducción es tan sobria cuanto selecta, y en el cuerpo todo de la obra únense, a una extraordinaria justeza y precisión en las reglas y fórmulas, una copia y riqueza inmensa de datos, ejemplos y citas.

A mi ver, las partes con más cariño tratadas por el ilustre gramático, son la primera y tercera, a las que logra imprimir un carácter casi personal; por lo personalísimo que es el modo de concebir y de exponer los capítulos 1 y 7 de la tercera parte, de los que en el primero trata de los tiempos y modos, y en el segundo de las proposiciones. No podemos seguir al ilustre autor paso por paso; pero no puedo menos de hacer notar algunos de los méritos de su sintaxis. El orden en ella seguido lo explica y razona en la nota de la página 288: ábrese el tratado con unas oportunísimas *generalidades*, para internarse en seguida en la importante cuestión de los tiempos (nn. 101-120) y modos (nn. 121-124). La monografía del verbo *hāyāḏ* n. 111,i; los matices del volitivo (n. 114); la inversión de los tiempos (nn. 117-120), son joyas gramaticales de subidísimo mérito, realzadas no poco por el resumen práctico y esquemático de las páginas 336 y 337.

No nos sería difícil multiplicar citas de análogo mérito y valor, sobre todo en esta tercera parte de la sintaxis; pero no se restringen a ella sola nuestras alabanzas. En la primera parte merecen especial mención la grafía y pronunciación de las vocales (n. 6); la cuestión del *schewa medio* (n. 8, d-g), teoría

(1) Como nueva prueba y confirmación de la sinceridad con que recomendamos *por libro de texto* las *Nociones*, nos atrevemos a manifestar al autor una doble deficiencia: la falta de un índice de los pasajes bíblicos citados o explicados en la gramática y crestomatía; y la falta de un segundo índice alfabético de materias.

sostenida con lógica consecuencia por todo el curso de la obra (cfr. n. 27, c.), y en todas las tres partes son admirables la exactitud y precisión matemáticas con que se valúa la importancia y frecuencia de los fenómenos estudiados. No son raras expresiones como éstas: «*souvent... souvent...; parfois...; peut devenir tantôt... tantôt...* (cf. n. 67, a; c.); (cfr. n. 62, g-i).

Dan nuevo valor a la obra los índices, y, en especial, el de materias y el de pasajes bíblicos citados o explicados en ella; este último índice de más de 25 páginas, que incluyen ciertamente más de 5.000 ejemplos gramaticales bíblicos, es una de las mejores pruebas de la atenta investigación y minucioso estudio del autor, practicados sobre el texto mismo bíblico; así ha podido escribir con verdad que en su gramática «la abundancia de citas de algunos textos, por ejemplo del libro de Rut, equivale a casi un comentario gramatical» (Avant-propos, XI, nota 1).

Huelga decir que una tal gramática, en la mente misma del autor no viene dedicada a los que por vez primera se inician en la lengua hebrea; el ilustre autor presupone «el conocimiento empírico de las formas y de las palabras, conocimiento indispensable para pasar a todo otro estudio más profundo. Es necesario asegurar el conocimiento exacto de los primeros elementos: escritura, lectura, paradigmas, vocabulario». (Avant-propos, VII, nota 1.) Pero los ya fundados en esos elementos, «los que sienten la necesidad de traspasar el estadio del conocimiento meramente empírico y de hacerse capaces de solucionar los múltiples problemas gramaticales que ofrece el texto masorético, no contentándose con pasar sin más ni más por encima de ellos... los tales hallarán en esta gramática no solamente todas las nociones esenciales, mas aun la mayor parte de las particularidades de importancia secundaria». (Avant-propos, VII.)

Creemos que cumple exactamente lo que promete el autor, a quien felicitamos cordialmente, no menos por la publicación de su gramática que por los unánimes elogios y alabanzas que su obra ha merecido en numerosísimas y autorizadas revistas.

Ultimamente acaba da adjudicársele por el Instituto de Francia, a nombre de las cinco Academias francesas, el premio Volney.

Ante tal éxito y aceptación de su obra, el autor puede dar por bien empleados sus largos trabajos de estudio y enseñanza del hebreo, y los escritores bíblicos católicos se podrán felicitar por contar ya con una obra gramatical comparable con las más perfectas producciones gramaticales del campo protestante.

ROMUALDO GALDOS.

Roma, 16-6-1924

HOMENAJE A FRANCISCO SUÁREZ

Conmemoración del tercer centenario del «Eximio Doctor» español Francisco Suárez, S. J. en la ciudad de Barcelona. Vol. de 25 × 16 cms., de 310-VII págs. Imprenta de E. Subirana, editor pontificio. Puertaferrisa, 14. Barcelona. 1923.

Aunque los festejos del tercer centenario del P. Suárez se celebraron en Granada en septiembre de 1917, todavía los amantes y devotos del «Eximio Doctor», sabios muy eminentes, profesores, científicos y literatos, filósofos y teólogos, canonistas y jurisconsultos, quisieron tributar ferviente homenaje de pleitesía al gran maestro granadino, dieron algunas conferencias en la Universidad de Barcelona y hallaron razón suficiente y motivo plausible para su publicación, aunque con algún retraso, al celebrarse el tercer centenario de San Francisco de Sales, y al ser elevado a los altares, beatificado, el 15 de mayo de 1923, el Cardenal Roberto Belarmino, S. J.

«Dos hechos más, dice el prologuista, hemos de conmemorar, que de algún modo afectan al contenido de esta obra, y son, el primero, las alabanzas tributadas recientemente por el actual Pontífice al que declara Patrono de los escritores católicos, San Francisco de Sales, con ocasión de celebrarse su tercer centenario (Encicl. 26 de enero de 1923), alabanzas que por realzar su doctrina tan identificada en los puntos capitales con la de Suárez, no pueden menos de redundar también en gloria de éste. Es el segundo la carta circular del M. R. P. General de la Compañía de Jesús, P. Wlodimiro Ledóchowski, a los Padres de la misma sobre la doctrina de Santo Tomás, en la que se proponen como modelos Suárez, Belarmino y otros autores de nombre de la Compañía. Esta carta se ha impreso y dado a la publicidad precedida de un rescripto de Benedicto XV en que da su aprobación explícita a lo que en ella se contiene. Estos hechos tan recientes, al par que dan más actualidad a la publicación de estas conferencias, vienen a afianzar lo que tan ilustres conferenciantes sostienen en sus valiosas disertaciones, siendo por tanto para ellos un nuevo motivo de satisfacción.»

Estas conferencias, notables por muchos conceptos y que constituyen un curso, fueron dadas por sabios de merecida fama y competencia; el tomo contiene nueve; falta, no sabemos por qué, la del catedrático de Derecho, Dr. don José María Trías de Bes, que habló de Suárez desde el punto de vista del Derecho internacional. La primera del libro es la de D. Juan Martí y Miralles, del Colegio de Abogados de Barcelona, acerca de «la interpretación de las leyes según la doctrina del P. Suárez». En un amplio y extenso trabajo, resume el conferenciante la doctrina del «Eximio Doctor», estudiando las interpretaciones auténtica, usual y doctrinal, especialmente esta última. Advierte

cómo la primera ha sido desfigurada dentro de los estados modernos, constitucionalmente organizados, y propone como medio que el poder civil imite a la Iglesia que recientemente, por disposición de Benedicto XV, ha creado una comisión cardenalicia, encargada de interpretar el nuevo códico de Derecho canónico.

El Rdo. Sr. doctor D. José M. Carbó, catedrático de la Facultad de Filosofía del Seminario Conciliar de Bárcelona examina «Las nuevas fórmulas de Moral independiente frente a la doctrina de Suárez». Después de consignar que «a Suárez va dedicado este ciclo de Conferencias universitarias [de Barcelona] como un eco del citado Congreso» [de Granada], nota que si bien «en la época de Suárez no se hablaba de *Moral independiente*—esto ha sido triste privilegio de la nuestra—, en sus obras maravillosas se encuentran todos los principios para rebatir triunfalmente estas nuevas invenciones». Y en efecto, partiendo de la base de que la moral suareciana es la misma moral tradicional del cristianismo, propone los tres puntos principales: bien moral, fuerza obligatoria de la ley, y sanción del legislador, y va refutando las diversas fases que ha ido tomando la moral independiente con los nombres de moral positivista, moral pesimista, moral científica, etc.

«Suárez Apologista» es el tema del R. P. Juan Abadal, S. J., dividido en dos partes. En la primera se hace un examen crítico de la gran obra apologética *Defensio fidei catholicae* del P. Suárez, en la que el «Eximio Doctor» defiende con gran amplitud y seguridad de criterio la doctrina de la Iglesia y al Romano Pontífice contra Jacobo I rey de Inglaterra, y los secuaces del anglicanismo. En la segunda se pone de relieve la eximia labor apologística realizada por el P. Suárez en los 26 grandes volúmenes que dejó escritos.

El R. Dr. D. Alfonso M. Ribó, catedrático de Teología del Seminario Conciliar de Barcelona, dilucida el espinoso tema de «cómo concilió Suárez la gracia eficaz con nuestro libre consentimiento». Presuponiendo el hermoso adagio *in necesariis unitas, in dubiis libertas*, que generalmente se atribuye a San Agustín, pero que algunos, con gran fundamento lo niegan, advierte el conferenciante que el P. Suárez trató este punto magistralmente, pues, admitiendo por una parte la necesidad de la gracia para obrar sobrenaturalmente, subsiste por otra la libertad humana, ya que la eficacia de la gracia consiste en la infalible conexión de ésta con el consentimiento de la voluntad; esto es, en la futura existencia del consentimiento bajo la hipótesis de que Dios dé al hombre en tal tiempo y determinadas circunstancias tal gracia.

Sigue la conferencia del doctor D. José Jordán de Urríes, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona sobre «El Padre Suárez y la Estética metafísica». El ilustre conferenciante clasifica las ideas de Suárez más o menos relacionadas con la Estética, en teológicas, físicoteológicas, metafísicas y de teoría artística; recoge los conceptos estéticos

esparcidos en las obras del «Eximio Doctor», los compara con algunas teorías modernas y afirma que la Estética debe apoyarse en la Psicología y elevarse a la Metafísica.

El R. P. Pedro Isla, S. J., en su bella disertación acerca de los errores modernistas y doctrina de Suárez sobre Jesucristo, expone el sistema filosófico del modernismo, la inmanencia vital, el Cristo de la Historia y la doctrina de Suárez sobre Jesucristo, demostrando «que la obra científica del gran maestro granadino es una refutación completa y abrumadora del modernismo».

En *La Psicología del P. Suárez*, por el Dr. D. Cosme Parpal y Marqués, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, se demuestra no sólo que Suárez fué un verdadero psicólogo, sino también que refutó los dos extremos: el de aquellos que quisieron elevar en demasía aquella ciencia haciéndola parte de la Teología, y el de los que la rebajaron a una especie de fisiología. Patentiza además el esclarecido conferenciante, cómo en la Psicología suareciana se halla, ora en embrión, ora desarrollada, la solución de muchos problemas experimentales de la Psicología moderna.

Pasando de la Psicología a la Etica, el Dr. D. Luis Carreras, catedrático del Seminario Conciliar de Barcelona, trata de «la doctrina del P. Suárez sobre el origen de la potestad civil», concretándola a estas dos tesis, que expone con lucidez: la autoridad considerada en abstracto, viene de Dios; la autoridad en concreto, en cuanto está vinculada a tal individuo en particular, es conferida inmediatamente por el pueblo.

Terminan las conferencias con la del Dr. D. Francisco Gómez del Campillo, catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona: *El P. Suárez y la Ciencia Canónica*. Es un verdadero tratado de 72 páginas, dividido en cinco nutridas partes de copiosísima doctrina: «La ciencia canónica y la posición de Suárez.—La Iglesia y sus relaciones.—Las fuentes del Derecho canónico.—Las bases constitucionales de la Iglesia.—La actuación de la Iglesia.» No hay para qué decir que todas las conferencias son dignas de los actos celebrados, que llevan el sello de la competencia y especialización de sus ilustres autores, y que están en consonancia con las doctrinas principales y características del «Eximio Doctor». Ciérrase el libro con un par de memorias y otros tantos discursos de la Junta organizadora.

E. Ugarte de Ercilla.

INDICE DEL TOMO III

Artículos.

		Págs.
Abad, C. M.ª	Doctrina mística del V. P. Luis de la Puente	113
Bover, J. M.	Los fundamentos de la Mariología en las Epístolas de San Pablo	38
	Pedro «Vicario» de Jesu-Cristo	138
Dalmáu, J. M.	Qué lugar debe ocupar la Criteriología en la enseñanza de la Filosofía escolástica	337
García Villada, Z.	La cultura literaria del clero visigodo	250 y 356
Murillo, L.	Una tesis reciente sobre la concepción universalista del Evangelio en la edad apostólica	3
Palmés, F. M.ª	Proyecto de reforma de la Facultad de Filosofía de los centros de estudios eclesiásticos	225 y 370
Pérez Goyena, A.	Los profesores españoles de Teología en Roma	51
	Formación de un Indice expurgatorio español	181
	El P. Juan de Mariana considerado como teólogo	396
Portillo, E. del	La primera edición y las primeras falsificaciones del Instituto de la Compañía	167
Quera, M.	La forma del sacramento de la Extremaunción	264
Restrepo, F.	La Catequesis en la primitiva Iglesia	149

Pág.

SEGARRA, F.	Identidad del cuerpo mortal y resucitado. 73 y	282
	Observaciones a unas palabras del Reverendo P. Martin, O. P.	86
UGARTE DE ERCILLA, E.	«Los hondos de Taulero»	194

Boletines.

FUSTER, F.	Boletín canónico	409
GARCÍA VILLADA, Z.	Boletín de literatura eclesiástica	90
GIL, H.	Boletín de Teología pastoral	207
PÉREZ GOYENA, A.	Boletín teológico	305

Notas y textos.

ABAD, C. M.ª	Cartas y notas autógrafas del V. P. Luis de la Puente sobre algunos de sus libros.	216
GALDOS, R.	Un «Motu proprio» de Pío XI acerca de la enseñanza o magisterio de las ciencias bíblicas	316
GARCÍA VILLADA, Z.	Nota a un artículo de Loewe sobre la fecha del códice toletano de la Vulgata	324
	Un sermón olvidado de San Justo, Obispo de Urgel	432
MARCH, J. M.	Más sobre Santa Tecla	321
	Las imágenes del P. Jerónimo Nadal y las Meditaciones sobre los Evangelios del P. Vivaldi	429
PÉREZ GOYENA, A.	Un compendio de la Suma casi desconocido	98
	¿Defendió Caramuel la falibilidad del Papa hablando «ex cathedra»?	435

Págs.

Bibliografía.

Bover, J. M.....	Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. II.....	223
Galdos, R.....	Le Lamentazioni di Geremia.....	439
	Nociones de Gramática Hebrea y Crestomatia.....	440
	Grammaire de L' Hebreu Biblique.....	441
Gil, H.....	Las Asociaciones católicas de misiones....	102
Gordillo, M.....	L'étude comparée des religions.....	103
Pérez Goyena, A.....	S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologica diligenter emendata, De Rubeis, Billuart, et aliorum notis selectis ornata.....	108
	Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277.....	329
	La evolución homogénea del dogma católico.....	335
Ugarte de Ercilla, E..	Institutiones Historiae Philosophicae.....	326
	Conmemoración del tercer centenario del «Eximio Doctor» español Francisco Suárez, en la ciudad de Barcelona.....	443

GTU Library
3 2400 00275 4327

Estudios eclesiásticos

v.3
1924

CBPaC

v.3
1924

15677

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709